

TESIS DOCTORAL

Jordi Moreras Palenzuela

GARANTES DE LA TRADICIÓN.  
VIEJOS Y NUEVOS ROLES EN EL EJERCICIO DE LA AUTORIDAD  
RELIGIOSA ISLÁMICA EN CONTEXTO MIGRATORIO.  
EL CASO DE CATALUÑA.

Departament de Gestió d'Empreses



UNIVERSITAT ROVIRA I VIRGILI

Tarragona  
2009

UNIVERSITAT ROVIRA I VIRGILI

GARANTES DE LA TRADICIÓN.VIEJOS Y NUEVOS ROLES EN EL EJERCICIO DE LA AUTORIDAD RELIGIOSA ISLÁMICA  
EN EL CONTEXTO MIGRATORIO.EL CASO DE CATALUÑA.

Jordi Moreras Palenzuela

ISBN:978-84-693-1539-2/DL:T-641-2010

Jordi Moreras Palenzuela

GARANTES DE LA TRADICIÓ.  
VIEJOS Y NUEVOS ROLES EN EL EJERCICIO DE LA AUTORIDAD  
RELIGIOSA ISLÁMICA EN CONTEXTO MIGRATORIO.  
EL CASO DE CATALUÑA.

TESIS DOCTORAL

Dirigida por el Dr. Ignasi Brunet Icart

Departament de Gestió d'Empreses



UNIVERSITAT ROVIRA I VIRGILI

Tarragona  
2009

UNIVERSITAT ROVIRA I VIRGILI

GARANTES DE LA TRADICIÓN.VIEJOS Y NUEVOS ROLES EN EL EJERCICIO DE LA AUTORIDAD RELIGIOSA ISLÁMICA  
EN EL CONTEXTO MIGRATORIO.EL CASO DE CATALUÑA.

Jordi Moreras Palenzuela

ISBN:978-84-693-1539-2/DL:T-641-2010



## AGRADECIMIENTOS

*"Si los dioses son artífices de la actividad humana, la tarea de narrarla es un deber sagrado, y solo puede realizarse siendo fiel a las intenciones divinas. Pero si la actividad humana es responsabilidad exclusiva de los hombres, no se requiere de autoridad referencial para narrarla, analizarla, interpretarla"*

**Immanuel Wallerstein**

Las incertidumbres del saber (2004)

El trabajo intelectual es, por definición, cooperativo. Mediante este pacto tácito, somos capaces de dar forma a un conjunto de ideas, que suelen ser resultado del intercambio y no de la inventiva personal. Agradezco ante todo a aquellas personas que se brindaron a ofrecerme su tiempo y su conocimiento, y que me han facilitado llevar a cabo esta investigación. Estoy en deuda personal e intelectual con muchas personas que me han permitido llegar hasta aquí, comenzando por mis colegas del área de Sociología de la Universitat Rovira i Virgili, por haberme acompañado en los últimos momentos de elaboración de esta tesis, y en concreto al Dr. Ignasi Brunet por su especial dedicación en la dirección de la misma. De alguna manera u otra, han contribuido en la redacción de este trabajo: Sol Tarrés, Francisco Javier Rosón, Iván Jiménez-Aybar, Sandra Gil, Claudia Pedone, Josep Lluís Mateo, Eloy Martín Corrales, Yolanda Aixelà, Mustapha Aoulad Sellam, Abdennur Prado, Hassan y Mohamed Halhoul, Josep Palacios, Josep Vilarmau, Lucía Guerrero, Alberto López Bargados, Marta Alonso, Khalid Ghali, Ariadna Solé, Bernabé López-García, Ana I. Planet, Angeles Ramirez, Jordi Sánchez, Mònica Nadal, Fatiha Benhammou, Yolanda Onghena, Gemma Pinyol, Mar Griera, Antonio Baquero, Isabel Ramos, Oihana Marco, Paco Torres, Sebastián Conejo, Linda G. Jones, Selma Belaala, Franck Frégosi, Stefano Allievi, Sofía Malagón, Tawfiq Cheddadi, Fatima Ahmed, Xavier Besalú y Francesc Carbonell.

El recuerdo imprescindible va hacia mi familia, a mis padres, pero singularmente a Pili y a Pau, pues como cantaban los últimos poetas, en los vértices del tiempo anidan los sentimientos.

UNIVERSITAT ROVIRA I VIRGILI

GARANTES DE LA TRADICIÓN.VIEJOS Y NUEVOS ROLES EN EL EJERCICIO DE LA AUTORIDAD RELIGIOSA ISLÁMICA  
EN EL CONTEXTO MIGRATORIO.EL CASO DE CATALUÑA.

Jordi Moreras Palenzuela

ISBN:978-84-693-1539-2/DL:T-641-2010

UNIVERSITAT ROVIRA I VIRGILI  
GARANTES DE LA TRADICIÓN.VIEJOS Y NUEVOS ROLES EN EL EJERCICIO DE LA AUTORIDAD RELIGIOSA ISLÁMICA  
EN EL CONTEXTO MIGRATORIO.EL CASO DE CATALUÑA.  
Jordi Moreras Palenzuela  
ISBN:978-84-693-1539-2/DL:T-641-2010

*En memoria de **José Ignacio Urenda** (1934-2003) y **Mikel de Epalza** (1938-2008), dos de las personas que me agraciaron con su confianza, justo cuando todo esto empezaba.*

## ÍNDICE

### Agradecimientos

Índice	viii
Índice de tablas, cuadros, gráficos, mapas y fotos	xi
Transcripción de los términos árabes	xiv

## 0. INTRODUCCIÓN: PROLEGÓMENOS PARA UNA INTERROGACIÓN

16

## A. MARCO TEÓRICO

30

### A.1. HIPÓTESIS PRINCIPAL 31

### A.2. LA EROSIÓN DE LA AUTORIDAD 34

- A.2.1. La autoridad relativa y relacional
- A.2.2. Secularización y pluralismo religioso
- A.2.3. Interferencias en la transmisión

### A.3. EL CAMPO RELIGIOSO ISLÁMICO EN CATALUÑA 48

- A.3.1. La dimensión transnacional
- A.3.2. El desarrollo de una esfera pública islámica
- A.3.3. El islam como culto, los musulmanes como colectivo

### A.4. EL PROCESO DE CONFIGURACIÓN COMUNITARIA 63

- A.4.1. El renovado interés por lo comunitario
- A.4.2. Una definición operativa
- A.4.3. Indicadores de este proceso

### A.5. LA TRADICIÓN COMO IMPERATIVO DE CONTINUIDAD COMUNITARIA 76

## B. GENEALOGÍAS DE LA AUTORIDAD RELIGIOSA

83

### B.1. REVISANDO LA AUTORIDAD 84

- B.1.1. La diseminación de la autoridad islámica. Nuevas voces, nuevos discursos, nuevos públicos
- B.1.2. Las legitimidades complementarias entre religión y política
- B.1.3. Autoridades mediáticas
- B.1.4. Los nuevos intelectuales musulmanes: compromiso crítico y militancia

### B.2. LA ACELERACIÓN DE LA REFORMA DEL CAMPO RELIGIOSO ISLÁMICO EN MARRUECOS 114

- B.2.1. El mantenimiento del repertorio simbólico
- B.2.2. Un campo religioso controlado por las iniciativas privadas
- B.2.3. Evitar el desorden referencial

#### B.2.4. Los asuntos exteriores de la política religiosa

### **B.3. LA (RE)CONSTRUCCIÓN DE LA AUTORIDAD ISLÁMICA EN EUROPA 136**

- B.3.1. ¿De dónde viene este interés por la autoridad religiosa?
- B.3.2. El reconocimiento de las figuras religiosas en un contexto de pluralismo
- B.3.3. Expectativas en torno a autoridades en precario
- B.3.4. El ejercicio del imamato en Europa
- B.3.5. Sermones en la diáspora
- B.3.6. Sujetos a la crítica comunitaria
- B.3.7. La construcción y transmisión del conocimiento islámico
- B.3.8. Del reconocimiento a la institucionalización de los imames en Europa
- B.3.9. ¿Qué formación para qué imames?
- B.3.10. Conclusiones

## **C. LOS COMPONENTES DEL CAMPO RELIGIOSO EN CATALUÑA**

**189**

### **C.1. DEL TRANSPLANTE A LA IMPLANTACIÓN 190**

- C.1.1. Tiempo de asentamiento
- C.1.2. Composición de los colectivos de origen musulmán en Cataluña
- C.1.3. El encaje sobre el territorio

### **C.2. LAS INICIATIVAS COMUNITARIAS Y LAS REPRESENTACIONES INSTITUCIONALES 214**

- C.2.1. Un denso tejido asociativo
- C.2.2. Las dos dinámicas comunitarias
- C.2.3. La propuesta organizativa del Consejo Islámico

## **D. LAS CARENCIAS DE LA INSTITUCIÓN**

**231**

- D.1. Las mezquitas en contexto migratorio
- D.2. Del transplante a la recreación de nuevas referencias comunitarias
- D.3. Una institución en (re)construcción
- D.4. La mezquita como propuesta estructurante
- D.5. Revisando su centralidad comunitaria
- D.6. ¿Es la frecuentación un indicador de la identidad musulmana?
- D.7. Espacios de precariedad
- D.8. Espacio reservado, espacio de proximidad
- D.9. Los gestores del capital religioso
- D.10. Conclusión: nuevos roles y nuevas expectativas

## **E. LOS IMAMES COMO FIGURAS DE AUTORIDAD RELIGIOSA**

**295**

### **E.1. NOTA METODOLÓGICA**

**296**

<b>E.2. LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE UN SUJETO PROBLEMÁTICO</b>	<b>299</b>
E.2.1. Representaciones	
E.2.2. De sujetos invisibles sujetos interrogados	
E.2.3. Un sujeto científico tardío	
E.2.4. La atención política y mediática	
<b>E.3. EL MARCO LEGAL</b>	<b>320</b>
E.3.1. El estatus legal del imamato en España	
E.3.2. El imamato como profesión	
<b>E.4. EL EJERCICIO DEL IMAMATO EN CATALUÑA</b>	<b>334</b>
E.4.1. Sobre estimaciones	
E.4.2. Sobre tipologías	
E.4.3. Perfil de actores en el campo religioso	
E.4.4. Procesos de selección y contratación	
<b>E.5. EL PERFIL DE LOS IMAMES EN CATALUÑA. DATOS DE UNA MUESTRA</b>	<b>361</b>
E.5.1. Las trayectorias vitales	
E.5.2. La formación aportada	
E.5.3. Las condiciones de su autonomía personal	
E.5.4. Las experiencias acumuladas	
<b>E.6. LAS DIMENSIONES COTIDIANAS DE LA AUTORIDAD</b>	<b>393</b>
E.6.1. Una continuidad alterada	
E.6.2. Convertirse en imam	
E.6.3. Las nuevas funciones de los imames en contexto migratorio	
E.6.4. Un modelo de comportamiento social a imitar	
E.6.5. La intermediación social del imam	
E.6.6. ¿Deben participar los imames en el ámbito público?	
E.6.7. ¿Quién se encarga de la formación de los imames?	
E.6.8. La influencia relativa de un liderazgo dependiente	
E.6.9. ¿Son los imames los verdaderos líderes de las comunidades musulmanas?	
E.6.10. La socialización del culto	
E.6.11. Conclusión: garantes de la tradición	
<b>E.7. ALTERNATIVAS DE AUTORIDAD</b>	<b>450</b>
E.7.1. La autoridad que se expresa fuera de la mezquita	
E.7.2. Predicadores durante el mes de ramadán	
E.7.3. Las <i>fatawa</i> estratégicas	
E.7.4. La autoridad de la práctica misionera	
E.7.5. Las <i>nuevas</i> asociaciones religiosas	
<b>E.8. UN ESTUDIO DE CASO: REDES, ESPACIOS Y DINÁMICAS DE LA SALAFIYA EN CATALUÑA</b>	<b>467</b>
E.8.1. La fidelidad con respecto al mensaje original	
E.8.2. La <i>salafiya</i> como corriente doctrinal	
E.8.3. La implantación de la <i>salafiya</i> en Cataluña	
E.8.4. Garantizar la correcta transmisión de la doctrina	
E.8.5. La <i>doble ruptura</i> como muestra de compromiso	
E.8.6. La efímera recreación de un espacio islámico puro: los encuentros salafis en Cataluña	
E.8.7. Simulacros de autenticidad islámica	
E.8.5.¿Implicación doctrinal o curiosidad?	

<b>GLOSARIO</b>	<b>513</b>
-----------------	------------

<b>BIBLIOGRAFÍA CITADA</b>	<b>519</b>
----------------------------	------------

## ÍNDICE DE TABLAS

<b>TABLA 1.</b> Perfil demográfico de los imames en Marruecos (2007)	<b>122</b>
<b>TABLA 2.</b> Actores que atienden el culto religioso en mezquitas, según dependencia (2008)	<b>122</b>
<b>TABLA 3.</b> Evolución de los efectivos de predicadores por año	<b>133</b>
<b>TABLA 4.</b> Residentes extranjeros de origen musulmán en España y Cataluña (1995-2008)	<b>202</b>
<b>TABLA 5.</b> Residentes extranjeros de origen musulmán en España y Cataluña. Por nacionalidades (2008)	<b>203</b>
<b>TABLA 6.</b> Empadronados de origen marroquí, pakistaní, gambiano, senegalés y argelino en Cataluña. Por sexo (2008)	<b>205</b>
<b>TABLA 7.</b> Modalidades de inscripción legal de los oratorios en Cataluña (comparación entre 2006 y 2008)	<b>218</b>
<b>TABLA 8.</b> Régimen de permanencia de los imames en los oratorios musulmanes de quince municipios de la provincia de Barcelona. Comparación entre 1996, 2002, 2005 y 2008.	<b>336</b>
<b>TABLA 9.</b> Muestra de imames entrevistados. Edad, región de origen y año de llegada a Cataluña	<b>363</b>
<b>TABLA 10.</b> Muestra de imames entrevistados. Adscripción doctrinal, formación y acceso a la función de imam	<b>368</b>
<b>TABLA 11.</b> Muestra de imames entrevistados. Conocimientos lingüísticos, situación legal, contrato laboral, actividades profesionales complementarias y convivencia familiar	<b>379</b>
<b>TABLA 12.</b> Muestra de imames entrevistados. Años de ejercicio del imamato y tiempo de permanencia en la mezquita actual	<b>388</b>
<b>TABLA 13.</b> Encuesta de opinión sobre la comunidad musulmana: "¿hasta qué punto usted sigue los consejos y/o las orientaciones de los imames de su mezquita?"	<b>434</b>

## ÍNDICE DE CUADROS

<b>CUADRO 1.</b> Funciones y expectativas en relación con los imames en Europa	<b>147</b>
<b>CUADRO 2.</b> Modelos de formación para imanes que han de trabajar en Europa	<b>180</b>
<b>CUADRO 3.</b> Pros y contras de los modelos propuestos de formación para imanes en Europa	<b>182</b>
<b>CUADRO 4.</b> Distinción entre organización e institucionalización	<b>223</b>
<b>CUADRO 5.</b> Encuesta de opinión sobre la comunidad musulmana: "¿En el terreno religioso, se definiría usted como...?"	<b>267</b>
<b>CUADRO 6.</b> Las tres dimensiones de la mezquita como institución social	<b>289</b>
<b>CUADRO 7.</b> Los dos tipos de relaciones entre mezquitas e imames	<b>342</b>
<b>CUADRO 8.</b> Funciones principales y complementarias de los imames en contexto migratorio	<b>405</b>
<b>CUADRO 9.</b> Actitudes recomendables y reprobables en la función de imam	<b>410</b>
<b>CUADRO 10.</b> Carteles con recomendaciones sobre la corrección de la forma de hacer las abluciones, y sobre la manera de llevar a cabo la oración	<b>480</b>

## ÍNDICE DE GRÁFICOS

<b>GRÁFICO 1.</b> Regiones de origen de los residentes extranjeros de origen musulmán en Cataluña (2008).	<b>204</b>
<b>GRÁFICO 2.</b> Distribución por grupos de edades. Comparativa entre población catalana y residentes de origen musulmán (2008).	<b>206</b>
<b>GRÁFICO 3.</b> Evolución de los oratorios musulmanes en Cataluña (1974-2008).	<b>211</b>
<b>GRÁFICO 4.</b> Evolución de la inscripción de las entidades religiosas islámicas de Cataluña en el Ministerio de Justicia (1992-2008).	<b>217</b>
<b>GRÁFICO 5.</b> Perfiles de autoridad religiosa islámica	<b>346</b>
<b>GRÁFICO 6.</b> Edad de la muestra de imames entrevistados	<b>363</b>
<b>GRÁFICO 7.</b> Año de llegada a Cataluña de los imames entrevistados	<b>366</b>
<b>GRÁFICO 8.</b> Perfiles de formación de los imames entrevistados	<b>371</b>
<b>GRÁFICO 9.</b> Régimen de permanencia en España de los imames entrevistados.	<b>384</b>
<b>GRÁFICO 10.</b> Situación contractual laboral y otras actividades laborales de los imames entrevistados.	<b>385</b>
<b>GRÁFICO 11.</b> Trayectorias de movilidad entre imames. Análisis de cinco casos.	<b>392</b>
<b>GRÁFICO 12.</b> Plano general del encuentro de Torredembarra (abril de 2007)	<b>495</b>



## ÍNDICE DE MAPAS

<b>MAPA 1.</b> <i>Oratorios musulmanes en Cataluña (a 31-12-2008)</i>	<b>210</b>
---	------------

## ÍNDICE DE FOTOS

<b>FOTOS 1 y 2.</b> <i>Interior de la antigua mezquita Al-Fath de L'Hospitalet de Llobregat (20-5-2006), y de la Mezquita Minhaj ul-Quran de Barcelona (30-12-2006)</i>	<b>272</b>
<b>FOTOS 3 y 4.</b> <i>Exterior de la mezquita Ibn Hazm de Lleida (20-6-2008), y celebración del final de ramadán en Martorell (12-10-2007)</i>	<b>273</b>
<b>FOTOS 5, 6, 7 y 8</b> <i>Mezquita de Viladecans (15-3-2006), Mezquita Minhaj ul-Quran (nueva sede), Barcelona (29-11-2007), Mezquita Minhaj ul-Quran (antigua sede), Barcelona (30-12-2006) y Mezquita Ibn Hazm, Lleida (15-7-2008)</i>	<b>274</b>
<b>FOTOS 9 y 10</b> <i>Mezquita Tariq ibn Ziyad, Barcelona (15-5-2006) y mezquita Al-Fath de L'Hospitalet de Llobregat (20-5-2006)</i>	<b>276</b>
<b>FOTOS 11 y 12</b> <i>Mezquita de Viladecans (15-8-2008) y mezquita Al-Falah de Martorell (20-4-2008)</i>	<b>280</b>
<b>FOTOS 13 y 14.</b> <i>Oratorios musulmanes emplazados en módulos prefabricados: Reus (12-6-2004) y Santa Coloma de Gramenet (12-6-2006)</i>	<b>292</b>
<b>FOTO 15.</b> <i>Noticia en el canal informativo del metro de Barcelona (23 de enero de 2008)</i>	<b>318</b>
<b>FOTOS 16 y 17.</b> <i>Visita de los imames del Consejo Islámico y Cultural al monasterio de Montserrat (31-10-2003), y cartel del segundo congreso de Imames y Presidentes de Mezquitas de Cataluña, organizado por el Consejo Islámico y Cultural (Barcelona, 10-12-2006)</i>	<b>403</b>
<b>FOTOS 18 y 19.</b> <i>Inauguración de la mezquita de L'Hospitalet (20-5-2006) y recitación del Corán durante celebración de un iftar (rotura del ayuno) en ramadán (20-0-2006)</i>	<b>406</b>
<b>FOTO 20.</b> <i>Celebración del aid al-fitr (Barcelona, 1-10-2008)</i>	<b>413</b>

## TRANSCRIPCIÓN DE LOS TÉRMINOS ÁRABES

Para la transcripción de los términos árabes se han adoptado las normas de la revista *Al-Qantara* (aceptadas por la mayoría de arabistas en lengua castellana), pero se han adaptado gráfica y fonéticamente al castellano pensando en obras y trabajos destinados a lectores no arabistas. En este sentido, se han suprimido los signos diacríticos.

Utilizaremos *Muhammad* -y no Mahoma-, para referirnos el término con que los musulmanes hacen referencia a su Profeta. Se utilizará el término *islam* en minúscula, para hacer referencia a la "religión islámica" (y no en mayúscula, que se acostumbra a utilizar para hablar de la "civilización islámica"). En cambio, mantendremos el término árabe *imam* (sin diacríticos), así como su plural (*imames*), ignorando el término habitual en castellano ("imán"). La confusión de significados con este término, y el hecho de que esta voz sea reconocida por el diccionario de la Real Academia Española, nos ha decidido a adoptar el término que más se iguala a su original en árabe.

-----

La traducción de citas y textos de otros idiomas al castellano ha sido hecha directamente por el autor.



## **0. INTRODUCCIÓN: PROLEGÓMENOS PARA UNA INTERROGACIÓN**

El objeto de estudio de esta tesis doctoral es la autoridad religiosa islámica en Cataluña. El colectivo que ha sido escogido para analizar esta cuestión han sido los imames, o responsables de la dirección de la oración comunitaria en el islam. De entre los diferentes orígenes nacionales que constituyen la contemporánea presencia del islam en Cataluña, hemos seleccionado al colectivo marroquí. El material empírico sobre el que se basa este estudio proviene de dos fuentes principales: por un lado, del desarrollo de un trabajo de campo específico (en el que se incluye la observación participante, las entrevistas semidirigidas y el análisis documental), con una temporalidad claramente delimitada en dos periodos (por un lado, marzo-julio, septiembre-diciembre de 2005 -con una breve actualización en febrero de 2008; y por otro, de los meses de febrero a junio de 2007) <sup>1</sup>. Por otro, de un seguimiento continuado de la evolución cualitativa de las comunidades musulmanas en Cataluña, iniciado a principios de los años 90, con dos publicaciones que marcan la referencia temporal de este seguimiento: *Musulmanes en Barcelona. Espacios y dinámicas comunitarias*, de 1999, y *Musulmans a Catalunya. Radiografia d'un islam implantat*, de 2008. La acumulación de información a través de una observación continuada, nos ha permitido trazar la progresión de algunas de las dinámicas comunitarias que hoy en día conforman la presencia musulmana en territorio catalán.

¿Porqué analizar la cuestión de la autoridad religiosa islámica? En el estudio científico de las realidades sociales, una de las premisas principales es detenerse a pensar las razones que nos mueven a decidrnos por un tema y no otro. La segunda premisa es que, tal como argumentaba Gaston Bachelard, la

---

<sup>1</sup> Estos dos periodos de investigación se enmarcan dentro de dos proyectos subvencionados por entidades diferentes: el primero de ellos fue un encargo de la *Fundació Jaume Bofill* de Barcelona, para elaborar el informe "Els imams de Catalunya. Figures d'una autoritat religiosa en (re)construcció" (marzo de 2006). El segundo corresponde a la invitación a participar en un proyecto europeo, financiado por la Comisión Europea y coordinado por la *Compagnie Européenne d'Intelligence Stratégique* (CEIS), con el título de "Les facteurs de création ou de modification des processus de radicalisation violente". El informe final tenía el título de "Placer la double rupture. Le développement de la *salafiya* doctrinale en Catalogne". Ninguno de los dos informes ha sido publicado.

ciencia no puede dar respuestas simples a la realidad social. Los interrogantes científicos parecen "complicar" la realidad, pero este es el camino para elaborar conocimiento que permita comprender mejor tal realidad. Los científicos sociales trabajan con objetos de estudio que ya han estado pre-configurados como "problemáticos", lo que les envuelve de una capa -en ocasiones algo gruesa- de connotaciones sociales dadas. El procedimiento científico empieza "pelando" estas capas, con instrumentos teóricos y metodológicos concretos, para establecer las premisas que han de guiar este esfuerzo explicativo.

En los últimos años se ha generado en Cataluña una atención preferente en torno a la figura de los imames. Sus palabras, sus gestos o sus presencias públicas, han sido destacados por parte de comentaristas en la prensa, así como de responsables políticos, que han contribuido a marcar una percepción social sobre su grado de influencia negativa y determinante para la integración social de los colectivos musulmanes. Los imames, se piensa, no sólo no ayudan a la integración sino que, además, son los que controbuyen a la penetración del radicalismo doctrinal islámico. Cualquier cambio en las costumbres y los hábitos de vestir de un colectivo musulmán local susceptible de ser observado por la población autóctona (con mención especial a la cuestión del *hijab* o velo islámico, ya que se interpreta que su uso obligatorio es dictado personalmente por los imames), acaba siendo considerado indicador del grado de influencia y de la consecuente regresión en el proceso de integración social que el colectivo musulmán ya había iniciado. Si socialmente se acepta el argumento de que cuando una comunidad musulmana local abre una mezquita la integración del colectivo se interrumpe, la "llegada del imam" (una expresión que se ha convertido en tópica) parece anunciar que este proceso de integración se invierte.

Nuestro trabajo parte de estas premisas, no tanto para certificarlas o para proponer otros contraargumentos que cuestionen su veracidad, sino para encontrar algunos de los supuestos que mantienen tales argumentos. Por ejemplo, ¿porqué se presupone tal grado de influencia de los imames sobre sus colectivos? Frente a lo que habitualmente se piensa, ¿son los imames los verdaderos líderes del colectivo musulmán? Si tal como se dice necesitan ser

formados ¿porqué implícitamente se piensa que la formación podrá combatir toda deriva de radicalidad doctrinal? Creemos que podemos avanzar en la resolución de estas cuestiones, si redefinimos la focalización específica que se adopta respecto a este colectivo, abordando la cuestión de la autoridad religiosa de manera más amplia, y vinculándola a dos conceptos muy significativos en este contexto: "institución" y "tradición". Este ha sido el objetivo del apartado teórico de esta tesis, que se emplaza a continuación de esta introducción.

Los prejuicios no acostumbran a ser expuestos a ningún tipo de contrastación empírica, quizás porque los que hacen uso de ellos no consideran que deban ser puestos a prueba. El principal fundamento de un prejuicio siempre es otro prejuicio. En cuanto a la certeza no contrastada de que los imames ejercen una influencia esencialmente negativa, se parte de la presunción que los miembros de la comunidad musulmana no se encuentran capacitados para disentir del imperativo liderazgo que se considera que ejercen estas figuras. Pensar que los musulmanes, como comunidad religiosa que son, sólo pueden tener un liderazgo de tipo religioso, o que no se contemple que las principales tareas que hacen los imames son de tipo cultural, sin incorporar una tarea de intermediación ni de guía pastoral (como sí lo cumple, por ejemplo, el clero católico), es contribuir aún más a distorsionar el rol y las funciones de unas figuras religiosas que, como se mostrará a lo largo de los capítulos siguientes, adopta a menudo un perfil mucho más instrumental, dependiente y dirigido por quienes los contratan, de lo que a menudo se llega a imaginar.

A ojos de las sociedades europeas, los imames, como figuras de autoridad religiosa, también representan un indicador de primera para poder mostrar las posibilidades presentes y futuras de configuración de un islam europeo, hoy todavía trasplantado y asentado sobre precarios fundamentos de encaje social aportados por una población musulmana, que, aunque mayoritariamente de origen inmigrante, ya lleva acumuladas fuerza décadas de asentamiento. El balance de esta larga historia de asentamiento y de interacción, construida con más esfuerzos y voluntades que recursos, con precariedades e invisibilidades sociales, y sobre la base de espacios humildes pero respetables, muestra que

el proceso de configuración de estas comunidades a menudo se ha hecho en precario, sin poder garantizar un firme legado a las nuevas generaciones en forma de transmisión de la tradición islámica. La precarización de espacios, de prácticas y de socializaciones ha contribuido también a configurar identidades igualmente precarias.

En este contexto, la ausencia y/o la dispersión de las expresiones de la autoridad religiosa representa el testimonio de la manera en que las comunidades musulmanas han intentado mantener vivas sus propias referencias doctrinales a lo largo de su proceso de asentamiento. Sin poder dotarse de autoridades -civiles y religiosas- adecuadas a un contexto cultural y social diferente, con la única figura de los imames como referente doctrinal, las comunidades musulmanas han intentado reproducir, a veces sin demasiado éxito, los patrones propios de origen entre unas nuevas generaciones que, a diferencia de sus padres, no contemplan la identidad musulmana como algo que los liga con la sociedad de origen, sino que la relacionan con la vivencia que experimentan como jóvenes en una sociedad europea. El contraste lo establece la propia sociedad europea que no comprende las pertenencias diversas que estas identidades incorporan, y termina interpretando las observancias religiosas como indicador de una "falta de integración".

Con unas autoridades religiosas que, hasta la actualidad, han relacionado el ejercicio doctrinal y de culto con la sociedad de la que provenían, es lógico que el islam en Europa se vea él mismo como una realidad trasplantada, y no como implantada, con unas primeras raíces aún tiernas que lo atan a tierra europea. Apenas es ahora que se aprecian los primeros indicadores de la configuración de un islam propiamente europeo, elaborado por musulmanes europeos y pensado para las comunidades musulmanas europeas, y en el que las nuevas figuras emergentes de una autoridad religiosa islámica contribuyen de una manera más activa a configurar unos principios doctrinales aplicables a la realidad europea.

Ciertamente, según la forma en que las comunidades musulmanas europeas resuelvan la cuestión primordial de la autoridad religiosa -en base a debates



intracomunitarios y en continua interacción con las opiniones públicas europeas-, dependerá el encaje del islam en el conjunto europeo. Un encaje diferente del actual, en el que los musulmanes son contemplados como colectividad presente en Europa, pero no considerados como parte integrante de ella. Esta es una de las principales conclusiones a la que ha llegado este estudio, y la avanzamos en la misma introducción, como forma de insistir en la relevancia de la cuestión que se aborda. Hablar de los imames es hacer una radiografía precisa de la manera que, en los últimos años, se ha ido configurando la presencia musulmana en Cataluña, con metas alcanzadas y claroscuros, con sus defectos y posibilidades, así como con sus proyectos y retos de futuro.

La determinación de las funciones y los roles de estas autoridades religiosas se ha convertido en un factor fundamental en el proceso de configuración comunitaria de los colectivos musulmanes en Cataluña y en Europa. Desde las sociedades europeas, a menudo las expresiones de esta autoridad religiosa se han relacionado con una idea de liderazgo en el seno de estos colectivos, dando respuesta al interrogante que se plantea en cuanto a su representación. No obstante, la confusión que se establece entre autoridad y liderazgo a menudo ha llevado a contradicciones evidentes en la manera que los estados europeos han establecido las relaciones institucionales con los colectivos musulmanes.

Esta mirada de largo recorrido a la que nos hemos referido anteriormente, nos permite apreciar cómo en pocos años, los imames han pasado de ser sujetos invisibles a ser considerados sujetos interrogados. Tal como se argumenta en el capítulo E.2 de este trabajo, pensar tiene que ver más con intervenir que con representar. La manera en que se imagina una realidad social dada, tiene que ver con el interés por intervenir sobre la misma, lo que presupone la existencia de una serie de pre-supuestos respecto a ella que son aceptados como válidos. Esta reflexión, surgida de la filosofía de la ciencia, nos sirve de argumento para plantear la idea de que se está generando un cambio de paradigma en la percepción de la realidad del islam en Cataluña, en la que éste se convierte en un objeto de debate, que requiere de la intervención pública. La

configuración de una minoría religiosa islámica en Cataluña es un proceso que ya no compete exclusivamente a musulmanes. Desde los poderes públicos, pasando por los comentaristas en los medios de comunicación, y analistas desde diferentes perspectivas académicas, parecen empeñados en *sugerir los caminos adecuados* para el encaje del islam en esta sociedad. Todos ellos comparten el mismo marco referencial en relación a una serie de supuestos que se relacionan con esta presencia, con lo que confluye en una necesidad - argumentada firmemente desde una perspectiva político-administrativa- de "intervenir" sobre esta realidad. La manera en que se piensa (y configura) esta realidad, se convierte en el resultado de una voluntad previa a la intervención. De esta manera se elabora un ejercicio que permite *objetivizar* la intervención bajo parámetros de necesidad y de urgencia. El paradigma de la "gestión de la diversidad" se adecua perfectamente a este planteamiento, al partir del supuesto de que un exceso de pluralidad cultural o religiosa podría representar una dificultad añadida para la convivencia y la cohesión social.

Uno de los ejemplos más evidentes de esta voluntad de intervenir sobre la figura de los imames, tiene que ver con las propuestas de formación que son planteadas en Europa y en Cataluña. Todas ellas suelen partir de un supuesto "déficit formativo" de los imames que es preciso "corregir". Sorprenderá saber que antes de proponer estas formaciones, nadie ha intentado averiguar el conocimiento y experiencia que atesoran los imames para ejercer sus funciones de culto y de liderazgo doctrinal.

-----

Volviendo a la perspectiva general de este trabajo, a medio camino entre monografía y reflexión teórica, entendemos que esta observación continua debe de ser complementada con el desarrollo de diferentes cuestiones que participan de manera activa en la determinación de la autoridad islámica en Europa y en Cataluña. En el capítulo B de esta tesis se elabora un recorrido bibliográfico sobre el proceso de diseminación de la autoridad religiosa en el islam contemporáneo, observando cómo las clásicas genealogías de autoridad por acumulación de conocimiento, se ven superadas por los nuevos criterios

que se derivan del uso intensivo de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación. La emergencia de nuevas autoridades mediáticas, junto con la progresiva irrupción de nuevos intelectuales musulmanes en debate en torno al contenido de la doctrina islámica, genera una dispersión de voces que reclaman estar autorizados para referirse a ella.

Dado que en esta tesis nos referimos preferentemente al colectivo marroquí y a sus imames, nos ha parecido fundamental hacer una referencia detallada al proceso de reforma del campo religioso, que se está gestando desde hace unos cuantos años en Marruecos. El reconocimiento de los parámetros sociales de origen, en donde la referencia religiosa islámica constituye una variable constitutiva, nos ha de servir para mostrar las alteraciones en la continuidad de determinados órdenes y prácticas sociales en contexto migratorio. La voluntad por reconstruir ese orden fuera del contexto social originario, genera cambios sustantivos -más en contenidos que no en formas-, en la expresión de la religiosidad de los marroquíes en Cataluña.

Pero si nos interesa en sí mismo la reforma religiosa en Marruecos, es porque no sólo tiene una trascendencia dentro del territorio marroquí, sino también en aquellos países y regiones europeas en donde exista una colonia lo suficientemente significativa. En Cataluña, a enero de 2009, residían prácticamente 240.000 marroquíes, lo que representa un tercio de los que lo hacen en el conjunto de España. Es también la región española que tiene más oratorios musulmanes (aunque ninguna mezquita edificada en nueva planta). La reforma iniciada por el rey Mohamed VI también se orienta hacia los marroquíes que viven en Cataluña y la forma en que éstos organizan su culto religioso. Esta voluntad del estado marroquí por desarrollar una actitud mucho más preeminente en el islam en Cataluña (así como en el resto de Europa), denota un implícito interés doble, de cara a controlar fuera de sus fronteras a la disidencia crítica, así como intentar evitar el desarrollo de discursos radicales que pudieran tener un efecto en el interior de su país (interés que es también compartido por los gobiernos europeos, que se muestran solícitos a colaborar en este sentido).

Éste ejemplo es una evidencia más de la transnacionalidad, que actúa como componente estructural de la realidad del islam en Europa. Ahora bien, el ejercicio de la autoridad religiosa en Europa supone el desarrollo de profundos procesos de (re)construcción de sus parámetros y componentes. El ejercicio del imamato en Europa se encuentra condicionado por el nuevo contexto social europeo, que imprime sobre sus roles y funciones toda una serie de expectativas, no siempre coincidentes entre los miembros de la comunidad musulmana y la sociedad europea. Igualmente, en el apartado de la formación de estos imames se observa claramente cómo se elaboran esas proyecciones respecto a lo que es posible esperar de estas figuras de autoridad religiosa.

El capítulo C es, probablemente, el más descriptivo de toda la tesis, en el sentido que intenta describir el contexto de la presencia musulmana en Cataluña mediante gráficos y estadísticas. Igualmente, se muestran las principales propuestas asociativas, así como las dinámicas comunitarias que se hallan presentes en este campo religioso en construcción.

El capítulo D aborda la cuestión de las carencias de las mezquitas como institución social, en un contexto social que no facilita ni reconoce su papel como reproductora de pertenencias religiosas, que frecuentemente se entremezclan con referencias culturales de origen. El hecho de que las mezquitas aparezcan como instituciones socialmente cuestionadas, con un débil encaje en el espacio público de la sociedad catalana, además de padecer una crónica precariedad de recursos, dificulta el desarrollo de unos principios de autoridad religiosa sólidamente establecidos. El hecho de que esta institución también sea interpelada desde el interior de los colectivos musulmanes, a fin de que sea capaz de dar respuestas adecuadas a la realidad de los mismos, genera una situación de fuerte presión y de fuerte proyección de esta institución para jugar nuevos roles en una sociedad no musulmana.

El capítulo E es el más extenso de esta tesis, y en él se analizan los materiales empíricos recogidos durante los periodos de investigación señalados. Se empieza elaborando una discusión sobre el proceso de construcción como

sujeto problemático, analizando la manera en que políticos, periodistas y académicos observan a este colectivo, y los sitúan dentro de sus estructuras argumentativas. Se destaca el hecho de que las ciencias sociales no han prestado mucha atención al estudio de los imames como especialistas religiosos, lo que denota el relativo escaso interés que despierta el estudio de las comunidades musulmanas en España. El apartado dedicado al marco legal que regula la condición de imam, se complementa con un excursus sobre el imamato como profesión, sugiriendo la necesidad de contemplar la dimensión profesional que se relaciona con estas funciones de culto. A partir de los datos extraídos en las entrevistas con imames marroquíes en Cataluña, se elabora una muestra destacando cuatro ámbitos principales: las trayectorias que narran el acceso a la función de imam, la formación recibida, las condiciones sociales en las que viven y el cúmulo de experiencias que éstos atesoran. De esta manera, resulta una muestra que proyecta un perfil relativamente concreto de la realidad de los imames que trabajan en Cataluña.

El ejercicio cotidiano de la autoridad ocupa el centro de este capítulo. En este apartado se analiza el contenido de las entrevistas con imames, responsables comunitarios, técnicos municipales y miembros de la comunidad musulmana, en relación a las funciones que juega el imam en Cataluña. En primer lugar se elabora una reflexión teórica sobre la transformación de roles sociales en figuras de dimensión pública, como son los imames, observando que la conciencia del cambio en estos roles no siempre es aceptada por parte de los actores implicados, lo que refleja su voluntad de mantener ese principio de continuidad respecto a las ocupaciones originales. Pero el contexto social cambiante, provoca que las mismas comunidades musulmanas redefinan las funciones principales y secundarias que han de jugar los imames, estableciendo al mismo tiempo una serie de comportamientos sociales que se consideran apropiados y otros reprobables, respecto a su figura pública-comunitaria. Este apartado también aborda los intensos debates que tienen lugar en el seno de estos colectivos en relación a las funciones de intermediación social de los imames, y a si éstos deben participar en el ámbito público, o bien si se han de mantener en el discreto ámbito comunitario. Argumentamos decididamente en torno a la fragilidad del liderazgo de los

imames respecto a sus comunidades de referencia, basándonos, en primer lugar, sobre las condiciones laborales y de escaso reconocimiento social que reciben, por lo que supone de dependencia de aquellos que le contratan. En segundo lugar, distinguimos entre lo que sería un liderazgo civil de un liderazgo doctrinal. Este segundo es más propio que sea ocupado por el imam, mientras que el primero recae sobre la figura de los responsables asociativos del oratorio. Los últimos enunciados de este apartado tienen que ver con la tarea socializadora que es encomendada al imam, y que juega un papel destacado dentro de sus obligaciones para con el colectivo. La responsabilidad que recibe el imam de su comunidad para convertirse en el garante de la transmisión de la tradición de origen, lo sitúa en el centro del proceso de configuración comunitaria que protagoniza el colectivo. Sobre él recae la tarea de complementar la socialización familiar desde el ámbito de proximidad que representa la institución mezquita.

Una de las consecuencias de este proceso de dispersión de la autoridad religiosa, es que aparecen nuevas voces que reclaman para sí esta capacidad para hacer uso de la referencia islámica, y que se expresan fuera del ámbito institucional de la mezquita. Ello representa la formulación de otras alternativas de autoridad a la que emana de la mezquita. Como ejemplo de esto, analizamos la emergencia de la *salafiya* doctrinal en Cataluña, una corriente doctrinal de inspiración literalista que pretende mantenerse fiel al mensaje del islam de los primeros momentos. En su lectura, la idea de la tradición ocupa un lugar central, y es uno de sus principales argumentos de legitimación. La forma en que un colectivo rigorista plantea un retorno al tiempo del profeta Muhammad y a su tradición, sugiere muchos interrogantes en relación a la precaria estructuración de la autoridad religiosa en el islam de Cataluña.

Las conclusiones de este estudio anuncian los efectos que comienza a plantear la institucionalización de la autoridad. El reemplazo de las instituciones (la mezquita) y las figuras (los imames) de autoridad religiosa, por parte de otras instancias organizativas burocratizadas (como serían las federaciones islámicas u otras propuestas que reclaman para sí la representatividad del colectivo), denota el desarrollo de nuevas expresiones de la autoridad, cuya

legitimidad ya no se basa en criterios derivados de una forma tradicional de constituir tal autoridad, sino que se fundamenta en otros elementos, como son, por ejemplo, el desarrollo de relaciones institucionales con ámbitos de la sociedad catalana, asumiendo determinadas funcionalidades que se añaden a las que anteriormente eran expresadas desde las instituciones y figuras de autoridad tradicionales. La desautorización y reemplazo de las autoridades tradicionales por parte de estas nuevas formas de pensar la organización del colectivo, suponen al mismo tiempo un proceso de secularización del uso y expresión de la referencia islámica, que empieza a estar presente en otros contextos de los habitualmente destinados al culto. El papel de las mezquitas y los imames se vuelve aún más frágil, dependiente y funcional, lo que es indicativo del fin de su liderazgo.

-----

Esta tesis formula un punto final de síntesis, en relación con un trayecto de investigación iniciado a principios de los años noventa, y que permitió establecer una base empírica consistente en relación al estudio de las comunidades musulmanas en Cataluña. Quizás ya sea tiempo de pasar a otra perspectiva, mucho menos descriptiva y más analítica, mucho más densa en la comprensión y mucho menos orientada hacia la elaboración de propuestas de intervención. Esta tesis pretende abrir el camino de este esfuerzo proyectivo para generar nuevos interrogantes y nuevos ámbitos de estudios, que quizás ya se encuentran apuntados, y que deberían de ser abordados en los próximos años.

Esta tesis se sitúa al final de un camino, y al principio de muchos otros, en los que se requerirán otros enfoques, proponer otros argumentos mucho más arriesgados e hipótesis más comprensivas e imaginativas para dar respuesta a esas realidades complejas y cambiantes.

Pero antes que nada, este trabajo no es más que una reflexión crítica sobre la autoridad, que al mismo tiempo elabora un ejercicio de autoreflexión en torno a

la autoridad de la interpretación que hago como autor. Recordando la famosa sentencia de Abu Hanifa (m. 767), *"creo que mis opiniones son correctas, pero soy consciente de que mis opiniones pueden estar equivocadas. También creo que las opiniones de mis adversarios están equivocadas, pero soy consciente del hecho de que puede ser correctas"*, yo también soy plenamente consciente del carácter relativo y relacional de mi autoridad.

Gelida  
*Enero-Julio de 2009*





## 30

## A. 1. HIPÓTESIS PRINCIPAL

El marco teórico de esta tesis está compuesto por un entramado teórico-conceptual que gira en torno a una hipótesis central, construida a partir de la relación entre las nociones de "autoridad", "institución" y "tradición. Esta hipótesis es la siguiente:

*La debilidad de la mezquita como institución social fragiliza la figura de los imames como autoridad religiosa, lo que les imposibilita para convertirse en transmisores de la tradición. La pérdida de la condición mediadora de las dos instituciones de referencia de los colectivos musulmanes en contexto migratorio (la familia y la mezquita), afecta al significado y las funciones de las figuras que representan a nivel comunitario la autoridad religiosa (los imames). Su finalidad última, más allá de las funciones de atención al culto colectivo, les otorgaba el rol de transmisor de la tradición religiosa y cultural de origen, que sólo pueden llevar a cabo de manera muy precaria, y en competencia desigual con otras instancias socializadoras que forman parte del espacio público de las sociedades europeas.*

En torno a esta hipótesis se van a encajar otras de tipo secundario, que van a cubrir diferentes aspectos que forman parte de la comprensión de los imames como figuras de autoridad religiosa en Cataluña. Muchas de ellas serán desarrolladas en el texto, como intentos de explicación de las dinámicas que inciden sobre la transformación de estas expresiones de autoridad.

Los tres argumentos sobre los que se construye esta hipótesis, se relacionan con elaboraciones teóricas extensas. Nuestro objetivo no es hacer un estado de la cuestión de la progresión de los diferentes debates académicos hasta la actualidad, sino simplemente seleccionar algunos de estos argumentos como instrumentos para explicar mejor la hipótesis propuesta. Así, en relación con la idea de la debilidad institucional presente entre los colectivos musulmanes, nos centraremos preferentemente en señalar las condiciones del campo religioso islámico en construcción en Cataluña, aludiendo a los factores contextuales como influencias que modifican las funciones y significados originarios de estas instituciones (especialmente, la mezquita). Puesto que entendemos que este

campo religioso se constituye como un espacio en competencia entre diferentes actores comunitarios, sugerimos aplicar la noción de "campo" desarrollada por Pierre Bourdieu (2000). Como entendemos que este campo en construcción se sitúa dentro de un marco social dado, en el que la cuestión religiosa también se encuentra en un proceso de transformación, nos referiremos, por un lado, a la relación entre los procesos de secularización y declive de la autoridad religiosa tal como lo sugiere Mark Chaves (1994), o de secularización institucional (Matthias Koenig, 2008), así como a la noción de "desprivatización" de la religión en el espacio público planteada en el estudio clásico de José Casanova (2000).

Las teorías sobre la institucionalización de Berger y Luckmann (1968) y de Mary Douglas (1996) nos sirven de apoyo para comprender los cometidos y funciones que una mezquita como institución social, ha de cumplir en un contexto social no propio, por lo que supone de erosión sobre su legitimidad social. Sobre la legitimidad de la autoridad, el texto clásico de referencia sigue siendo el de Max Weber (1964), en relación a los tipos de dominación política o religiosa. Incorporaremos, asimismo, los argumentos del politólogo David Beetham (1991), crítico con la tipología elaborada por Weber.

La fragilidad de las figuras de autoridad religiosa en el islam contemporáneo, como resultado de un proceso de diseminación de la referencia religiosa y de revisión de los parámetros tradicionales de acceso a la misma, ha generado una abudantísima bibliografía. Una parte de ella es comentada con detalle en el capítulo B.1 de esta tesis. El efecto de esta diseminación, en lo que supone de aparición de nuevas voces y nuevos discursos (así como también, de nuevos públicos), afecta directamente a la reproducción de esas figuras de autoridad próximas a los ámbitos comunitarios, como son los imames.

Los condicionantes sociales sobre las prácticas y espacios de transmisión cultural y religiosa de los colectivos minoritarios, convierten a esta actividad en una práctica que simbólicamente adquiere un valor central y significativo para estos colectivos, pero que obtiene unos resultados poco tangibles en un contexto social en el que actúan instancias socializadoras mucho más potentes

e influyentes. La transmisión reivindicada como una memoria colectiva (Hervieu-Léger, 1993 y 2008), también genera respuestas generacionales en relación a la herencia religiosa que reciben los jóvenes de sus padres (Saint-Blancat, 2004). Los imames, a pesar de generar expectativas sociales entre las comunidades musulmanas a fin de asumir el rol de "garantes de la tradición", difícilmente se encuentran en condiciones de aparecer como transmisores de la misma, dado el cuestionamiento, el desprestigio social y la crítica pública que reciben.

Apuntados, pues, los márgenes de esta hipótesis central, pasaremos a desarrollar el marco teórico, que organizaremos en torno a cuatro bloques temáticos: por primer lugar, trabajaremos la idea de la autoridad desde una perspectiva relativa y relacional, dentro de un contexto de secularización religiosa, con su consiguiente efecto sobre la transmisión entre generaciones. En segundo lugar, aplicaremos la noción de campo religioso al contexto de la presencia musulmana en Cataluña, como forma de indicar las dinámicas internas, así como las influencias externas que intervienen en su configuración. En tercer lugar, desarrollaremos el apartado anterior con la noción de *proceso de configuración comunitaria*, estableciendo alguna de las variables que éste incorpora. Por último, nos referiremos a la tradición como imperativo de continuidad comunitaria.

## A.2. LA EROSIÓN DE LA AUTORIDAD

### A.2.1. LA AUTORIDAD RELATIVA Y RELACIONAL

En el Diccionario de la Real Academia Española, el vocablo "erosión" incorpora un doble significado, en cuanto a los efectos sociales y físicos que produce: en primer lugar aparece la acepción relacionada con el efecto en la imagen social, que provoca el "desgaste de prestigio o influencia que puede sufrir una persona o una institución"; en segundo, se hace referencia al proceso físico que supone el "desgaste o destrucción producidos en la superficie de un cuerpo por la fricción continua o violenta de otro". No obstante ambas acepciones, se muestran especialmente sugerentes a la hora de referirse a la autoridad, ya sea por su condición *relativa* (por lo que supone su posesión, así como por el efecto que genera sobre personas e instituciones), o *relacional* (en el sentido en que la autoridad siempre aparece contestada, discutida, por lo que permanentemente debe de ser legitimada). La "fricción continua" entre un "cuerpo" que reclama su autoridad, y otro "cuerpo" que acepta o transige ésta, requiere de medidas lo suficientemente sustantivas como para no tener que justificarse continuamente.

El debate en torno a la transformación de la autoridad en el mundo actual, trasciende el debate académico, para penetrar en ámbitos mucho más cotidianos como las relaciones familiares, laborales, educativas o políticas. Se genera un cierto sentimiento de nostalgia moral a la hora de hablar de la autoridad, como expresión de algo que ha dejado de ser lo que era. El declive de la autoridad es un argumento manido en múltiples debates. La falta de la autoridad, se identifica como la causa de algunas de las disfunciones de nuestra sociedad.

Probablemente, la autoridad ya no es lo que era, quizás porque siempre ha estado en continua transformación. Según Myriam Revault d'Allones (2008:

15), "la autoridad tiene que ver esencialmente con el *tiempo*. Se ejerce en un mundo cuya estructura es temporal [...]. *El tiempo es la matriz de la autoridad, como el espacio es la matriz del poder*. El carácter temporal de la autoridad - más precisamente, la *generatividad*- hace de ella una dimensión insoslayable del lazo social: asegura la continuidad de la generaciones, la transmisión, la filiación, y a la vez rinde cuenta de las crisis, discontinuidades y rupturas que desgarran el tejido, la trama, de ese lazo social". La autoridad ha adoptado paulatinamente nuevas formas, de acuerdo con la evolución de las sociedades, sucediéndose expresiones o modelos de la misma. Hannah Arendt, en su conocido artículo sobre la autoridad (Arendt, 1996), argumenta que uno de los efectos de la modernidad tal cual fue propuesta por la Ilustración, fue rechazar cualquier tipo de autoridad: así, "todas las metáforas y modelos antiguamente aceptados de las relaciones autoritarias perdieron su carácter admisible" (p. 102). La confusión entre los conceptos de autoridad y poder (en el sentido dado por los romanos a los términos de *auctoritas* y *potestas*) han supuesto relacionar históricamente el vínculo en el ejercicio de uno y de otro. La citada Revault d'Allones sugiere que "la autoridad no es, *strictu sensu*, un concepto político del mismo orden o el mismo rango que el poder [...]; es un concepto *metapolítico* [...]. La autoridad es el predicado de un poder al que ella confiere su legitimidad" (2008: 16 y 23).

Max Weber en su clásica formulación de las formas de legitimidad de los tipos de dominación (1964), entiende que los diferentes ejercicios de autoridad que definen una relación desigual entre "dominantes" y "dominados", deben de partir de un principio de *credibilidad*. Según él, todas las dominaciones "procuran despertar y fomentar la creencia de su legitimidad" (p. 170). Los tres tipos puros de autoridad/dominación (y de consiguiente legitimación) -a pesar de que Weber reconoce que no acostumbran a darse en la historia-, serían la *racional* ("que descansa sobre la creencia en la legalidad de ordenaciones estatudas y de los derechos de mando de los llamados por esas ordenaciones a ejercer la autoridad (autoridad tradicional)"), la *tradicional* ("que descansa en la creencia cotidiana en la santidad de las tradiciones que rigieron desde lejanos tiempos y en la legitimidad de los señalados por esa tradición para ejercer la autoridad (autoridad tradicional)") y la *carismática* ("que descansa en

la entrega extracotidiana a la santidad, heroísmo o ejemplaridad de una persona y a las ordenaciones por ella creadas o reveladas (autoridad carismática)") (p. 172).

Los diferentes modelos de autoridad/dominación proponen argumentos de legitimación que no necesariamente son asumidos en su totalidad, por aquellos que son conminados a aceptar tal autoridad. Weber entiende que la legitimidad "debe considerarse sólo como una *probabilidad* [...]. Ni con mucho ocurre que la obediencia a una dominación esté orientada primariamente (ni siquiera siempre) por la creencia en su legitimidad. La adhesión puede fingirse por individuos y grupos enteros por razones de oportunidad, practicarse efectivamente por causa de intereses materiales propios, o aceptarse como algo irremediable en virtud de debilidades individuales y de desvalimiento" (p. 171). No obstante, éste no parece ser el problema para Weber que, sin embargo, entiende que la "pretensión de legitimidad" de cada modelo de dominación, es la que la hace "válida" en si mismo, pues consolida su existencia y determina su naturaleza.

Este es el argumento por el que la propuesta de tipología de Weber, según Beetham (1991), se convierte en ineficaz para comprender el significado de la legitimidad. Al disolver la legitimidad en una "creencia" o "opinión", "deja al científico social sin capacidad para explicar porqué la gente reconoce la legitimidad de un poder en un tiempo y espacio concreto, pero no en otro" (1991: 10). Beetham entiende que el problema parte de la interpretación que se ha hecho de la obra de Weber, especialmente de las relaciones que se mantienen entre la legitimidad de los diferentes modelos de dominación y las creencias de la gente: "una determinada relación de poder no es legítima debido a que la gente crea en su legitimidad, sino debido a que ésta pueda ser *justificada en términos* de sus propias creencias" (p. 11) <sup>2</sup>. En este sentido, es preciso tener presente la manera en que las instituciones que ejercen estos

---

<sup>2</sup> En clave politológica, Beetham propone comprender siempre la legitimidad en su contexto, y no de manera absoluta, ideal o abstracta. Para ello propone tres criterios para evaluar toda expresión de legitimidad del poder: la conformidad con las reglas (validez legal), la justificación del poder en términos de creencias compartidas y la legitimación mediante la expresión del consenso (Beetham, 1991: 20).



modelos de autoridad/dominación pretenden argumentar su credibilidad. El recurso a la tradición, tal como veremos más adelante, representa una práctica muy común. La tradición acude a socorrer la autoridad que es cuestionada, ejercicio que no sólo parece ser patrimonio de las dominaciones carismática o tradicional (la "autoridad del eterno ayer", según la expresión del mismo Max Weber), sino de también otras formas de autoridad, como sería el propio Estado-Nación, que no duda en generar las recreaciones históricas necesarias para legitimarse ante su población (véase Hobsbawm-Ranger, 2002). En este contexto, es útil referirse al concepto de "estrategias de legitimación", desarrollado por Bruce Lincoln (1994), y que entiende como "acciones comunicativas" que, por un lado, se dirigen a una audiencia -implícita o explícita- que se desea persuadir, y que por otro, se componen de un sistema o estructura argumentativa en donde se justifica esa misma legitimación.

La institucionalización, como proceso de conformación de la sociedad como realidad objetiva (Berger-Luckmann, 1968), representa una vía de acceso a la legitimación. Una institución queda legitimada socialmente a partir del momento en que "una tipificación recíproca de acciones habitualizadas por tipos de actores" (p. 76), genera la "necesidad de desarrollar mecanismos específicos de controles sociales" (p. 85). Como forma de evitar el carácter histórico y contingente de una institución, "ese mismo cuerpo de conocimiento se transmite a la generación inmediata, se aprende como verdad objetiva en el curso de la socialización y de este modo se internaliza como realidad subjetiva" (p. 90). Una realidad subjetiva que conforma determinados roles sociales, que "*representan* el orden institucional" (p. 99).

Las instituciones sociales, pues, se convierten en mecanismos de superación del carácter contingente de la autoridad. La pertenencia a la institución otorga autoridad a quien forma de ella. Esta es la idea clave que define el vínculo que se establece entre la mezquita como institución social y los imames como figuras de autoridad religiosa. Un vínculo que, como en toda relación entre instituciones e individuos, se formula también en clave de desigualdad tal como se entiende en el concepto de roles sociales (véase también Martucelli, 2002 y Lahire, 2004). Las instituciones, cuyo principal éxito radica en proyectar su

funcionalidad como necesaria al funcionamiento de la sociedad (Douglas, 1996: 145), suelen imponerse sobre el individuo: mientras que éste pasa, la institución permanece.

Las instituciones sociales "facilitan a sus miembros un conjunto de analogías con que explorar el mundo y justificar la índole natural y razonable de las normas instituidas [...]. La institución les suministra las categorías de pensamiento, fija las condiciones del autoconocimiento y establece las identidades" (Douglas, ibid. p. 163). Este principio ordenador queda en entredicho en el caso de las mezquitas en contexto europeo. La desconexión respecto a un contexto social diferente a la sociedad de origen, supone la desaparición de "un horizonte social de sentido" (Roy, 2003: 81) que legitime la acción de instituciones como es el caso de la mezquita. De esta manera, esta institución se propone, antes que se impone respecto al colectivo musulmán. La existencia de otras instituciones de referencia para el mismo, así como el cuestionamiento de la propia legitimidad de su función institucional por parte de la sociedad europea, contribuye a fragilizar su rol de autoridad, influencia y estructuración social.

### **A.2.2. SECULARIZACIÓN Y PLURALISMO RELIGIOSO**

La noción de pluralismo se encuentra estrechamente relacionada en la literatura sociológica, con las teorías de la secularización y con las ideas de subjetivización y privatización de la religión (Beckford, 2003: 73). No parece ser incompatible, si no todo lo contrario, con la pérdida de relevancia social de las referencias religiosas, con la emergencia de nuevas formas de expresión religiosa, avivadas por un proceso sucesivo de desvinculación con las instituciones confesionales y de búsqueda espiritual individual, que se hacen cada vez más presentes en el espacio público de las sociedades europeas. La constatación de esta pluralidad quizás sea la prueba de que el argumento pronosticado por las teorías de la secularización, según el cual la modernización comportaría la desaparición de las referencias religiosas, no

parece haberse cumplido <sup>3</sup>. Casanova (2000: 48) se interroga sobre las razones que puedan explicar cómo se sigue manteniendo el paradigma de la secularización, a pesar de las abrumadoras pruebas empíricas que le son contrarias. Quizás ello sea así dado el componente ideológico que recubre estas teorías (como legado de la crítica materialista de la religión, sintetizado en las afirmaciones de Karl Marx de que "el hombre crea la religión" y de la esperanza de que "la labor de la historia" hará que una sociedad racional haga desaparecer las falsas conciencias religiosas), y que todavía perdura en determinadas interpretaciones laicistas. Pero también puede deberse a la vigencia de una percepción ingenua de la secularización, al identificarla con el descenso cuantitativo de las observancias religiosas, tal como lo reflejan determinadas encuestas sociométricas. La secularización no avanza conforme la gente deje de ir al templo de su congregación religiosa, sino a través de procesos de diferenciación y emancipación de las esferas seculares respecto a las instituciones y normas religiosas. Esos procesos que, ciertamente acompañan la modernización de las sociedades, no suponen que los individuos abandonen su creencia religiosa, sino que la sociedad en su conjunto ya no se rige en base a una organización religiosa del mundo (Gauchet, 2005).

La tesis de Mark Chaves (1994) es que la secularización debe de ser entendida, no tanto como el declive de la religión, sino de la influencia de la autoridad religiosa. Dentro del marco de una nueva interpretación de la teoría de la diferenciación funcional, Chaves propone centrarse en las estructuras de autoridad religiosa (que define como una "estructura social que intenta imponer su orden y conseguir sus fines controlando el acceso de los individuos a determinados bienes deseados, y en el que la legitimación de ese control incluye algún componente sobrenatural", p. 755-756), mostrando cómo su influencia para imponer ese control sobre la sociedad empieza a decaer. La

---

<sup>3</sup> El paradigma de la secularización se inscribe dentro de un principio de validez universal, a pesar de haber sido acuñado en un determinado universo cultural como es el europeo. Esta crítica eurocéntrica es fundamental para deconstruir ese principio proyectado globalmente hacia otras realidades socioculturales, que vinculaba modernización con abandono de la religión. La existencia y desarrollo de múltiples modernidades (Eisenstadt, 2000; Göle, 2000) contribuye a relativizar la imposición de esa condición, tanto en sociedades postindustriales (el ejemplo siguen siendo los Estados Unidos), como en sociedades emergentes (de India a China, pasando por Oriente Medio).

pérdida de influencia se desarrolla en tres dimensiones: la autonomía de las diferentes esferas sociales respecto a lo religioso (que, asimismo, se convierte en una nueva esfera social diferenciada junto a otras); la secularización interna de las estructuras de autoridad religiosa (mediante la que las organizaciones religiosas intentan ser compatibles con el mundo secular); y la desvinculación religiosa de los individuos (que supone el declive de la expresión de los sentimientos religiosos).

Ciertamente, la secularización muestra sus efectos sobre las expresiones de la autoridad religiosa. En el trabajo colectivo coordinado por Cohen, Joncheray y Luizard (2004), se formulan una serie de hipótesis en relación al proceso de *desregulación* de la autoridad religiosa institucional. La primera se plantea que, como consecuencia de este proceso, se acaben generando "nuevas" fuentes de legitimación de la autoridad, así como "nuevos" actores que representen esta autoridad. En segundo lugar, a partir de la articulación de ese proceso de desregulación con una respuesta en clave de reforma, se pregunta de qué manera se entienden a partir de ahora los cambios y las evoluciones en el mensaje religioso, por lo que supone de legitimación de esta autoridad religiosa. Por último, si ésta desregulación afecta en su origen a las tradiciones cristiana y judía en Europa, ¿de qué manera influirá sobre el islam, como tradición recientemente implantada? (pp. 9-10).

Koenig (2008) analiza los mecanismos de desarrollo de una secularización institucional en Europa, como forma de mostrar las limitaciones de la teoría de la diferenciación funcional para mostrar los intereses y las relaciones entre actores sociales en este campo, los marcos institucionales existentes y las construcciones culturales que emanan de la formulación de una laicidad institucional. La teoría de la diferenciación se refiere estrictamente a la primigenia desvinculación del Estado-nación respecto a lo religioso. Las transformaciones de la presencia de las expresiones religiosas en Europa, especialmente ante el desarrollo de un pluralismo religioso, conlleva modificar el marco de relaciones institucionales que previamente había sido definido. Dentro del marco de la Unión Europea, los diferentes países han incorporado progresivamente en sus políticas y en sus relaciones institucionales, una nueva

consideración respecto a lo religioso plural, como respuesta a su creciente expresión visible en el espacio público. La "vitalidad religiosa", como visibilidad pública de lo religioso, así como las reivindicaciones de determinadas minorías religiosas, suponen un cambio de registro en la relación institucional de lo público con lo religioso, alterando el marco de esa laicidad institucional previamente definida.

La revisión crítica del clásico paradigma de la secularización sugiere reinterpretar este proceso, no tanto con la desaparición sino con la transformación y la metamorfosis de la referencia de la religión en la sociedades modernas. Casanova propone la tesis de la "desprivatización" de la religión en el mundo moderno, ante el hecho de que "las tradiciones religiosas de todo el mundo se niegan a aceptar el papel marginal y privatizado que les han reservado las teorías de la modernidad y las teorías de la secularización". De esta manera, "las instituciones y organizaciones religiosas se niegan a limitarse al cuidado pastoral de las almas y no dejan de suscitar cuestiones relativas a las conexiones entre la moralidad pública y la privada" (2000: 18). Casanova estaría sugiriendo una nueva interpretación de las transformaciones del rol institucional de las religiones en el espacio público, como reacción a su encaje en el marco definido por el paradigma secularista. Pero la nueva presencia pública de las instituciones religiosas también responde a un proceso de desvinculación efectiva y afectiva de los que hasta ahora conformaban estas comunidades religiosas. La individualización, el bricolage espiritual o la indeterminación de las creencias, son factores que afectan la desregulación institucional religiosa y que generan, especialmente en el contexto europeo, lo que Danièle Hervieu-Léger ha denominado la emergencia generalizada de un individualismo espiritual absorbido por una cultura moderna de la realización de uno mismo (Hervieu-Léger, 1993). Bajo la expresión de "creencia sin pertenencia" (*believing without belonging*), Grace Davie (2000) propuso hacer referencia a ese proceso de individualización que era apuntado en los diferentes estudios sobre las creencias y prácticas religiosas europeas. La búsqueda personal e interiorizada de una creencia *blanda* y ecléctica establece el fundamento de una aproximación subjetiva y pramática a los valores religiosos que, por otro lado, se lleva a cabo fuera de todo ámbito

institucionalizado. Hervieu-Léger propone darle la vuelta al argumento de Davie, como forma de mostrar una segunda tendencia, concomitante con la anterior, de la percepción social del hecho religioso: el desarrollo de una "pertenencia sin creencia" (*belonging without believing*) supondría la manifestación de una relación patrimonial respecto a la tradición religiosa, que se encuentra inscrita en la memoria social, si bien no necesariamente se expresa a través de la observancia religiosa. La religión como memoria que, en palabras de Hervieu-Léger, haría que los ciudadanos europeos "se indignen ante los 'cambios de la religión', que critiquen la secularización de las iglesias, que protesten contra la construcción de mezquitas, a pesar de que no pongan sus pies en una iglesia, a no ser que la campana suene por ellos" (Hervieu-Léger, 2002: 12).

Desde el plano de las expresiones religiosas individuales en este contexto de pluralismo, Marià Corbí (2006) se ha referido a ambos procesos como la evidencia de que en Occidente, "la espiritualidad se está autonomizando de la religión". Ante los problemas de crédito y plausibilidad cultural de los principales cultos establecidos, se generan nuevas formas de espiritualidad (en ocasiones, muy estrechamente vinculadas con nuevas pautas de consumo cultural, tal como muestra el excelente estudio de Grier y Urgell (2002), respecto a jóvenes de 14 a 16 años en Sabadell) que se encuentra, en palabras de Corbí, "libre de sumisión a creencias; sin afiliación a iglesias; una espiritualidad no religiosa, sino laica". La búsqueda del legado espiritual en las diferentes tradiciones religiosas remite a nuevas expresiones de sincretismo y a una nueva diseminación de lo religioso <sup>4</sup>. Tal interés se muestra a un doble nivel: por un lado, desde un punto de vista cultural, reivindicando el conocimiento de ese legado en la historia de la Humanidad, como forma de interpretar nuestro presente más inmediato <sup>5</sup>. Por otro, respecto a la propuesta de iniciativas de encuentro entre religiones, como camino para abrir un diálogo

---

<sup>4</sup> En torno a los debates más recientes sobre sincretismo y bricolage religioso, véanse los dos volúmenes de la revista *Social Compass* (volumen 52, números 3 y 4) de septiembre y diciembre de 2005.

<sup>5</sup> Sería, por ejemplo, el espíritu que anima publicaciones como la revista francesa *Le Monde des Religions*, o que se expresa en las recientes obras del filósofo Régis Debray, *Dieu, un itinéraire* (2001, recientemente publicada en castellano) o *Le Feu sacré* (2003), ambas en Éditions Fayard de París.

espiritual y ecuménico, pero también como posibilidad para aportar sus argumentos a debates sobre cuestiones mundanas (Lamine, 2004).

En todo caso, este renovado interés por la religión, en general, y por lo espiritual, en concreto, no es sino una más de las transformaciones de ambos fenómenos en las sociedades modernas. Su efervescencia en el espacio público, sus presencias plurales, han sugerido argumentos que hablaban del "retorno de lo religioso", en términos de una auténtica "revancha de Dios" (retomando el título del ya clásico y mediatizado trabajo de Gilles Kepel, *La revanche de Dieu* de 1991). Pero cabría preguntarse cuándo se ha ausentado la referencia religiosa de las sociedades modernas. A no ser que se acepte de manera profética lo que las teorías clásicas de la secularización proponían, lo cierto es que las evidencias empíricas nos obligan a pensar que, más que de un retorno de lo religioso, de lo que hay que hablar es -en primer lugar- de nuevas expresiones de identidad y religiosidad, que acaban generando renovadas pertenencias individuales y colectivas; en segundo, de nuevas estrategias desarrolladas por parte de actores religiosos, tanto presentes como emergentes, de cara a emplazar sus discursos con connotaciones religiosas en un contexto referencial abierto; y, en tercer lugar, de un nuevo panorama religioso en las sociedades modernas, en donde formalmente ya no existe una única concepción espiritual -a pesar de la preeminencia social que unas puedan seguir atesorando frente al resto- y, por tanto, los límites de la plausibilidad y de la legitimidad (para hacer referencia a dos de los argumentos que Peter L. Berger (1971) proponía en su crítica al pluralismo) se amplían y se hacen extensivos a nuevas expresiones de religiosidad, adquieran éstas o no un mayor o menor grado de institucionalización.

Las metamorfosis de lo religioso siguen interesando a los miembros de la academia científica en sus diferentes disciplinas, y progresivamente se incorporan en el debate público. Y no sólo para poder dar una justa medida a esta realidad emergente, sino para interrogarse sobre las consecuencias que ello planteará, no sólo en la redefinición de ese panorama religioso en las sociedades modernas, sino también por lo que supondrá de influencia en otros campos como la política, las relaciones sociales o las identidades colectivas. El

debate sobre el pluralismo religioso parece acompañar otros debates, como el del reconocimiento de las minorías, el desarrollo y extensión del principio de ciudadanía más allá de la condición nacional o los proyectos de creación de un marco ético y moral compartido entre los colectivos que forman parte de una sociedad. Y de la misma manera a como el término pluralismo fue aplicado al factor cultural en contexto migratorio, el pluralismo religioso también incorpora una doble dimensión como concepto descriptivo y valorativo (Riis, 1999: 22). Se establece un pre-juicio de valor al determinar que la diversidad cultural o religiosa de una sociedad es beneficiosa o perjudicial para la misma. Lo será, en un sentido o en otro, a partir del momento en que ésta se ponga en relación con las estructuras mismas de esa sociedad: si una sociedad se define como plural, no lo ha de hacer en virtud de una simple descripción externa de la misma, sino a partir del reconocimiento de la pluralidad como norma que garantice la coexistencia de diferentes opciones y puntos de vista en su interior. Todas aquellas sociedades que rechacen la diversidad como contingencia externa y no como patrimonio interior, difícilmente podrán negociar los desencuentros que genere esta pluralidad sin pasar previamente por el conflicto.

### **A.2.3. INTERFERENCIAS EN LA TRANSMISIÓN**

Según Danièle Hervieu-Léger (2008: 256), las instituciones religiosas se encuentran gobernadas por el "imperativo de la continuidad". Por definición, son instituciones que se orientan en clave de transmisión de los contenidos que forman parte de la creencia. El argumento de Hervieu-Léger, desarrollado ampliamente en su principal obra *La religion pour mémoire* (1993), plantea que la religión actúa como productora de sentido, dentro de su proceso de recomposición ante el impacto de la modernidad. La religión sería una modalidad particular de la creencia que implicaría, de manera específica, la referencia a la autoridad de una tradición. Mediante tal referencia de continuidad con respecto al pasado, la religión se convierte en un tipo de



mobilización de la memoria colectiva que, en el caso de las modernas sociedades diferenciadas se encuentra en constante reevaluación. Los grupos religiosos se definen a sí mismos como una *cadena de memoria*, cuya continuidad trasciende la historia. De esta manera la transmisión se convierte, no sólo en "asegurar el paso de un contenido de creencias dado de una generación a otra", sino que, "en tanto que la transmisión se vincula con el proceso de elaboración de esta cadena de memoria [...], ésta se convierte en el mecanismo de la continua fundación de la institución religiosa en sí mismo" (Hervieu-Léger, 2008: 257). La reproducción es también autoreproducción de la institución encargada de la transmisión.

El principal reto que supone este proceso de transmisión para las instituciones religiosas, es la variable de la individualización religiosa, por la que los individuos reelaboren según su criterio y sus experiencias vitales, aquellas herencias religiosas que recibieron de su familia. Saint-Blancat (2004) analiza las dimensiones múltiples de la socialización y transmisión religiosa que llevan a cabo las familias musulmanas en Europa. Observa, en primer lugar, que el modelo transmitido por los padres a sus hijos gira esencialmente en torno a los cinco pilares canónicos de la práctica islámica -especialmente, la oración y el ayuno durante ramadán-, lo que supone vincular al individuo con el grupo en términos identitarios. El segundo componente de esta transmisión se compone de toda una serie de tradiciones comunitarias y prescripciones religiosas, que van desde las prohibiciones alimentarias y sexuales que delimitan la frontera del grupo, a una ética de las conductas (endogamia, relaciones familiares, jerarquía de géneros), o la expresión de una solidaridad comunitaria. El marco familiar considerado como el principal responsable de esta socialización, encuentra en la institución mezquita un complemento a esta tarea.

No obstante, las respuestas generacionales a esta socialización familiar (más la aportada desde la mezquita), que no es compartida -ni en su contenido, ni en su orientación- por parte de los jóvenes, supone la búsqueda de espacios y lecturas alternativas en relación a unos principios religiosos que les han de vincular más con la sociedad europea en la que se han formado, que no respecto a una sociedad de origen de la que provinieron sus padres, y que en

ocasiones perciben como extraña. Los diferentes estudios que cita Saint-Blancat en relación al contenido y significado de la religiosidad de los jóvenes musulmanes, muestran cómo éstos plantean diferentes argumentos para redefinir esta transmisión de la herencia religiosa que han recibido de sus padres.

Ésta sería una de las principales dinámicas internas que inciden sobre el desarrollo de una práctica de socialización religiosa efectiva. La segunda dinámica tiene un origen externo, y tiene que ver con "la ausencia de legitimidad" que padece esta socialización a ojos de la sociedad europea, que sigue cuestionando la voluntad de las familias para transmitir sus valores culturales y religiosos a sus hijos, dado que ello es considerado como prueba de una voluntad de "no integración". Ante la evidencia de un marco social comprensivo con respecto a esta transmisión religiosa (que contrasta, lógicamente, con las sociedades musulmanas de origen), ésta se convierte en una elección familiar particular, que no tiene su correlato con ese contexto social inmediato (Dialmy, 2007). En este contexto, la familia como institución social se ve condicionada ante su imposibilidad para transmitir unos contenidos que sirvan para definir una pertenencia socialmente aceptada, lo que le lleva a orientar sus esfuerzos al desarrollo de pertenencias que sólo se entienden en clave comunitaria.

Las iniciativas comunitarias para poder garantizar (o acompañar) esta socialización, se encuentran limitadas por dos condicionantes: por un lado, la ausencia de recursos económicos, simbólicos o de influencia social y política, para poder transformar esa falta de legitimidad social de esta práctica, configurando iniciativas y espacios para llevar a cabo esta transmisión religiosa de manera digna y acorde con esa voluntad de mantenimiento del vínculo comunitario. Por otro, la evidencia de que como consecuencia del proceso de transplante y reproducción de las prácticas rituales islámicas, se produce un proceso de desgaste y erosión respecto a la forma y al contenido de las mismas. En su estudio sobre los rituales islámicos de nacimiento, circuncisión, matrimonio y muerte entre los colectivos musulmanes en los Países Bajos, Nathal Dessing (2001) argumenta que la exposición de estas prácticas rituales

en un contexto social que sigue cuestionándolas activamente, supone una pérdida de competencia por parte de los actores rituales, así como una disminución de la redundancia ritual. Es decir, los rituales van simplificándose, pierden progresivamente su contenido, y muestran cada vez un menor grado de diversidad -al menos, respecto a lo que era propio en origen. El argumento de Dessing se relaciona con esa idea de "vaciado de la sustancia ritual" que parece imponerse en las sociedades europeas a las comunidades musulmanas, expuesto por Mohamed H. Benkheira (1998), según el cual tal imposición sugiere que "la integración pasa, no por la política (es decir, por el lugar de los individuos en la *Polis*), sino por la *sustancia* misma de los individuos", por lo que el proceso de incorporación de los musulmanes a Europa se entiende implícitamente como "un proceso de vaciado" (p. 46).

### A.3. EL CAMPO RELIGIOSO ISLÁMICO EN CATALUÑA

La acepción de "campo religioso" desarrollada por Pierre Bourdieu (1971b) es especialmente adecuada para referirse al caso de Cataluña <sup>6</sup>. La idea de pensar el islam en Cataluña como un campo concurrencial, en permanente disputa entre actores religiosos, que buscan refrendar su propia legitimidad frente al conjunto del colectivo musulmán, es heurísticamente útil para comprender cómo este campo religioso no sólo se encuentra cruzado por dinámicas que pretenden establecer una hegemonía sobre el mismo, sino que se solapan sobre un proceso inacabado de construcción de unos espacios y de unas referencias doctrinales, en el marco de un panorama religioso que, a pesar de que se ha diversificado notablemente en los últimos años <sup>7</sup>, sigue estando claramente dominado por la tradición católica. En este contexto, la disputa por el control de ese "capital religioso" de que hablaba Bourdieu, no sólo se limita a la disputa interna en el seno de estos colectivos, sino también de cara hacia el ámbito externo de los mismos, como forma de pugnar por conseguir una legitimidad social en un marco de creciente pluralidad religiosa.

Hace treinta y cinco años que se inauguró el primer centro islámico en Cataluña (el Centro Islámico de Barcelona, en 1974). Hoy en día se calcula que existen entre 180 y 190 oratorios repartidos por todo el territorio catalán, ninguno de ellos de nueva planta. La reconstrucción de estas casi cuatro décadas de historia, todavía debe hacerse consultando las hemerotecas y no los archivos, los recortes de prensa antes que no los estudios monográficos, que siguen siendo significativamente escasos. El proceso de configuración comunitaria

---

<sup>6</sup> El concepto de campo ocupa un lugar central en el desarrollo de la obra de Pierre Bourdieu, junto a otros como "capital" o "habitus". Una descripción de sus propiedades se puede encontrar en Bourdieu (2000: 112-119), así como para una revisión crítica del mismo, véase Lahire (1999: 23-57) y Martín Criado (2000: 11-33). Sobre la génesis de este concepto, puede consultarse Pinto (2002: 75-103) y Marqués Perales (2008: 181-254).

<sup>7</sup> Véase el estudio sociográfico coordinado por Joan Estruch, *Les altres religions. Minories religioses a Catalunya* (Editorial Mediterrània, 2004).

entre los musulmanes en Cataluña se encuentra todavía en sus primeras fases. Quizás en algunos aspectos, el desarrollo del islam en esta región sea cualitativamente más avanzado que en otras regiones españolas, especialmente por mostrar un perfil familiar, comunitario, asentado, y doctrinalmente muy variado.

El concepto de *proceso de configuración comunitaria* (que a continuación desarrollaremos) representa el marco desde el cual el colectivo musulmán formula un principio de *recuperación* o *reeencuentro* con la práctica y las referencias religiosas, protagonizado por los padres de familia musulmanes que, a lo largo de su trayecto migratorio y una vez instalados en la sociedad catalana junto a sus familiares, desarrollaron iniciativas comunitarias con el objetivo de preservar los referentes sociales y culturales propios. A este marco le precedió una etapa que estaba caracterizada por el abandono temporal de tales referencias, en un contexto de reciente instalación, marcado por los imperativos impuestos por el mercado laboral en el que se incorporaban. Ese contexto previo fue analizado ejemplarmente por Abdelmalek Sayad (1985) en el caso de la emigración argelina a Francia en los años 70.

Hasta hoy en día, este marco de reencuentro con la tradición cultural y religiosa de origen (mezcladas entre sí de una manera que sería harto complicado separar), ha sido la principal corriente que ha llevado a la apertura de espacios relacionados con el culto musulmán, así como otro tipo de expresiones religiosas, tanto en el terreno público como desarrolladas en un ámbito familiar y privado, que se convierten de acuerdo con esta lógica, en polos de expresión del vínculo comunitario. Este marco sigue estructurando la expresión del islam en Cataluña, en torno principalmente a oratorios comunitarios locales, gestionados bajo la iniciativa autoorganizativa de los propios colectivos. En la última década, ha empezado a despuntar lo que sería un segundo marco que habrá que ver si vendrá a sustituir al anterior o a complementarlo, aportando un avance cualitativo. Se trata de una dinámica que está contribuyendo a definir una presentación del islam ante la sociedad catalana, más propositiva respecto a su encaje en ella, pero también más reivindicativa, reclamando un lugar propio en la misma. Una dinámica que entiende que la expresión religiosa

islámica en Cataluña no necesariamente se entiende como una forma de mantener un vínculo efectivo y afectivo con la sociedad de origen, sino como una manera de sentirse formando parte de esta sociedad.

Los horizontes identitarios de una y otra dinámica difieren sustancialmente, pero se encuentran aún tan estrechamente vinculados entre sí que se hace difícil aventurar cuál será su futura evolución. Lo que sí es evidente es que el nuevo marco que se propone, se elabora en parte como respuesta a los requerimientos de la sociedad catalana, que cada vez con mayor insistencia reclama de los miembros del colectivo musulmán una respuesta mucho más asertiva respecto a su inserción social.

La hipótesis principal que es propuesta para describir los componentes del contexto islámico en Cataluña, y su evolución futura, afirma que nos encontramos ante un campo religioso en desarrollo, en el que la falta de concreción de iniciativas organizativas del colectivo musulmán a nivel general, el vacío doctrinal que genera la ausencia de autoridades religiosas legitimadas, así como la falta de espacios en donde llevar a cabo un debate interno, juega a favor de la dispersión y la fragmentación en el recurso a la referencia islámica. En este "río revuelto" tienen más posibilidades de *pescar* aquellas lecturas de la doctrina islámica que, de manera autoreferencial, fundamentan su legitimidad sobre una serie de criterios y argumentos que son ampliamente reconocidos por parte del colectivo musulmán (como es por ejemplo, hacer referencia a la tradición islámica, como resultado de la revelación profética, y la salvaguarda de su mensaje), que no aquellas que proponen interpretaciones mucho más contemporáneas (que tradicionales), más hermenéuticas (frente a las exegéticas) y más contextualistas (que literalistas).

Dada la naturaleza descentralizada de la autoridad religiosa en el islam, y puesto que en el contexto occidental no existe ninguna institución política musulmana que sirva de legitimación de las mismas, los diferentes movimientos o orientaciones doctrinales han de convencer al conjunto del colectivo de la autenticidad de su mensaje. En este sentido, este contexto de dispersión y "extravío doctrinal", favorece aquellas propuestas que, en nombre

de la "tradición", promueven el retorno a las esencias de un islam inmutable y sin aditivos, dado que se ajustan a ese principio de recuperación de las referencias religiosas (y culturales) que acompañan el proceso de configuración comunitaria anteriormente citado. De acuerdo a esta lógica, se intenta contrarrestar la influencia aculturadora de la sociedad occidental, así como los intentos "modernizantes" (expresión que incluye un evidente contenido peyorativo) de aquellas relecturas contextualizadoras de la doctrina islámica en Occidente.

Una metáfora podría servir para sintetizar esta hipótesis: el campo religioso islámico en Cataluña se entiende como un terreno de labranza pendiente de roturar. Hasta el momento, las trazas que se han practicado sobre la tierra gracias a la iniciativa de colectivos locales, son meramente superficiales, lo que ha dejado las semillas de una conciencia comunitaria musulmana a la intemperie de las influencias de la sociedad catalana. No obstante, otras propuestas, que utilizan arados sencillos pero bien afilados (en nombre de la tradición), comienzan a dejar profundos surcos marcados claramente sobre el terreno, en donde esas semillas pueden hundirse protegiéndose de las influencias externas, así como de las propuestas de introducción de otras semillas transgénicas, *manipuladas* con el objetivo de modificar el cultivo "original".

El campo religioso islámico en Cataluña no puede entenderse de manera aislada con respecto a otros campos, sean o no religiosos, sean o no islámicos. Una de las cualidades heurísticas de este concepto es precisamente contemplar las relaciones y dinámicas que se establecen entre campos concomitantes. Es por ello que a continuación, mostraremos tres elementos de este campo, que indican su carácter relacional (en un plano transnacional), su dimensión en forma de debate interno (la emergencia de una esfera pública) y su doble percepción externa (que interpreta esta presencia como culto o como colectivo).

### A.3.1. LA DIMENSIÓN TRANSNACIONAL.

Contrariamente a lo que se suele afirmar, la presencia del islam en Europa no es la primera experiencia histórica donde los musulmanes han vivido en minoría. Ha habido muchas otras presencias minoritarias que han mostrado la pervivencia de la referencia islámica fuera de sus "territorios originarios". Hoy en día la presencia de comunidades musulmanas en Occidente es interpretada como indicadora del carácter transnacional del islam. Pero lo cierto es que el islam nació a partir de una emigración, de un tránsito territorial, que se expandió por todo el mundo, y que hoy es testigo de los vínculos y relaciones que mantienen entre sí colectivos musulmanes que residen en sociedades diferentes, traspasando los límites establecidos de las fronteras nacionales. La transnacionalidad es un factor consustancial del islam como religión con pretensión universal (Mandaville, 2001; Grillo-Soares, 2004).

En el marco amplio de estas relaciones transnacionales entre comunidades musulmanas por el hecho de compartir una única referencia religiosa, otros conceptos son utilizados para referirse y explicar la forma de asentamiento y encaje social que estos colectivos han elaborado en sus relaciones con su origen y con la sociedad que los ha recibido. Uno de los conceptos que se emplea con más asiduidad es el de *diáspora*, para referirse a aquella situación, protagonizada en este caso por colectivos musulmanes que residen fuera de su país de origen, que media entre la movilidad transnacional, los vínculos identitarios extraterritoriales y la adaptación continua a los particularismos culturales y jurídicos de sus lugares de residencia (Saint-Blancat, 2001: 83). La diáspora, más que una condición, una contingencia que se deriva del desplazamiento territorial propio en todo trayecto migratorio, sería una construcción elaborada del contexto donde los colectivos que han emigrado pueden pensar su condición (extranjeros en esta sociedad y extraños para la sociedad de origen), su continuidad (en forma de identidades que superan esta condición de tránsito perpetuo, es decir, como identidades post-migratorias), así como su relación con un origen (ciertamente idealizado, reencontrado



provisionalmente una o más veces al año -siempre que sea posible-, pero sobre el que también se opina, a veces de una manera amarga). El espacio diaspórico se define como un lugar donde la interacción entre aquellos que son conceptualizados como recién llegados o como autóctonos supone que estas categorías sean replanteadas y reformuladas (Brah, 1996: 181).

Hay críticas consistentes al uso del concepto diáspora, especialmente si éste quiere ser aplicado a los colectivos musulmanes en Europa (Allievi, 2003). La condición de permanente provisionalidad que este implica, la dependencia en un referente cultural o nacional, son alguno de los elementos que argumentan estas críticas que, por el contrario, prefieren hablar de relaciones en red, como componente fundamental de la configuración del islam europeo en clave transnacional. No afirmaremos con rotundidad que los musulmanes en Europa componen una diáspora. No obstante, consideramos adecuado que se pueda hacer referencia a este espacio diaspórico que se genera como una *work in progress*, y no como realidad plenamente constituida, por lo que supone de autorreflexión para aquellos que la protagonizan (Beck-Giddens-Lasch, 1994) en relación a su propia definición e identificación (¿marroquíes en Cataluña?, ¿catalanes de origen marroquí?, ¿musulmanes marroquíes?, ¿musulmanes en Europa?, ¿musulmanes europeos?), como también respecto al modo que se piensa el origen (ya sea éste familiar, regional, nacional, cultural, lingüístico o religioso). Es en este contexto de autorreflexión ambivalente respecto a lo que se es, respecto a lo que se era, como también respecto a lo que se quiere ser, en que los colectivos musulmanes en Cataluña emplazan su proceso de configuración comunitaria.

No sólo son las referencias las que son compartidas a nivel transnacional, a partir de los vínculos que establecen unos y otros colectivos musulmanes en todo el mundo. También son las figuras de autoridad. Mediante la globalización, la afirmación de nuevas figuras de autoridad religiosa desterritorializadas se convierte en un fenómeno compartido por las principales tradiciones religiosas, que sin duda se ve acelerado a partir de el recurso intensivo que se hace de las últimas tecnologías de la comunicación.

Es esta otra forma de tener presente lo que pasa en el país de origen y, por extensión, en otros contextos musulmanes. Todos los indicadores con los que trabaja la literatura académica muestran que la configuración de un islam en Europa no se está haciendo a espaldas del origen de estos colectivos (Maréchal-Allievi-Dassetto-Nielsen, 2003). En la balanza de relaciones del islam europeo con sus diversos orígenes étnico-nacionales, las importaciones de referencias, conceptos y autoridades religiosas depasan mucho las exportaciones. Con ello se rompe la condición implícita que sugerían las interpretaciones más opacas del principio de integración (es decir, el olvido del origen como requisito para alcanzar la integración), mostrando la pervivencia de una dependencia doctrinal y referencial. Las iniciativas para instituir nuevas autoridades respecto a la doctrina islámica aplicada en Europa (destacando en este sentido el *Consejo Europeo de Fatwas e Investigaciones*, liderado por el jeque Yusuf al-Qaradawi), no implica tampoco una ruptura con los debates y cuestiones propuestas en otras sociedades musulmanas. No se trata, pues, de que el islam europeo deba desvincularse de sus orígenes diversos, que tenga que evitar cualquiera de las influencias que provengan de éstos, sino que sea capaz de proponer alternativas proactivas para que los musulmanes que forman parte de estas sociedades, puedan elaborar sus trayectos personales de integración ciudadana.

### **A.3.2. EL DESARROLLO DE UNA ESFERA PÚBLICA ISLÁMICA.**

El islam en Europa se ha convertido en un objeto de debate social, de atención mediática y de preocupación política. Después del 11-S, la percepción de Europa respecto a sus comunidades musulmanas se ha modificado sustancialmente: del desinterés e inhibición pública ante esta presencia, se ha pasado el seguimiento cada vez más exhaustivo de sus expresiones externas y de sus organizaciones internas, por miedo a que en ellas germine la semilla del radicalismo. Del discurso que planteaba interrogantes abiertos sobre la voluntad de las comunidades musulmanas para integrarse en las sociedades europeas (así como de la capacidad de estas para asumir tales colectivos

como propios), se ha pasado claramente a la formulación de la sospecha permanente, ante una presencia que se considera que puede representar una amenaza para la seguridad de las sociedades europeas. Después del 11-S (y en España, del 11-M), las aproximaciones rigurosas y no esencialistas han sido desplazadas por los discursos emocionales, políticamente incorrectos y con contenidos claramente xenófobos, que han ocupado una parte fundamental del debate europeo respecto el islam, se encuentre este dentro y fuera de las fronteras europeas.

El islam en Europa no sólo es un objeto de debate para los europeos. También expresa en su seno un intenso debate sobre la forma en que se puede configurar este islam. Los múltiples interrogantes que se implican en el hecho de ser musulmán/ser musulmana en Europa son objeto de un intenso debate que, en la mayoría de las veces no trasciende más allá de los ámbitos comunitarios y que, por tanto, permanecen desconocidos para las opiniones públicas europeas. Peter Mandaville (2001: 129) afirma que los musulmanes europeos se encuentran en la fase de configuración de una esfera pública musulmana, especialmente activada a través de la influencia de las nuevas tecnologías de la comunicación, y donde se formulan múltiples debates sobre la condición de musulmán/musulmana en Europa. Redefiniendo su situación en Europa, y superando la oposición clásica entre aquellos territorios donde imperaba la ley islámica (*dar al-islam*) y aquellos donde no (*dar al-harb*), a partir de la incorporación de nuevos apelativos que puedan justificar su presencia en una sociedad occidental (considerada a partir de ahora como *dar al-ahd*, el territorio del pacto, *dar al-dawa*, el territorio de la predicación o, según algunas expresiones radicalizadas, *dar al-yihad*, el territorio de combate), el islam y los comportamientos que deben guiar los musulmanes son debatidos en dos direcciones: respecto a la condición de buen musulmán, y respecto a la forma de expresar la pertenencia a la comunidad musulmana.

Mandaville considera que la conformación de un espacio público musulmán en Europa se encuentra estrechamente vinculado con el desarrollo paralelo de un discurso religioso transnacional, donde la circulación de ideas a lo largo del mundo musulmán ha sido favorecida por las nuevas tecnologías de la

comunicación. La configuración de nuevas esferas públicas en los países musulmanes, donde la referencia islámica es objeto de continuos debates (Eickelman-Salvatore, 2004) ha tenido como consecuencia la fragmentación de la autoridad islámica, lo que tiene una singular trascendencia para las comunidades musulmanas en Europa. Si bien en contextos musulmanes, la aparición de nuevas voces que interpretan la referencia islámica puede ser explicada de acuerdo con una lógica de oposición a las autoridades religiosas tradicionales y formalmente instituidas, en contexto europeo ante la ausencia de estas figuras claramente asentadas y con la capacidad de interpretación doctrinal, que la multiplicación de voces provoque más dudas que oportunidades de consolidar la configuración de un campo religioso islámico en Europa. La extrema heterogeneidad de voces y de interpretaciones islámicas en Europa conforma un campo religioso en continua discusión interna, donde los diferentes actores pugnan entre sí para obtener la legitimidad de poder hacer mención a la referencia islámica.

Este espacio público de debate se construye en Europa sobre la base de un consenso colectivo que no es puesto a prueba. Es decir, de este espacio no se deriva una opinión pública, sino una opinión colectiva que, en palabras de Jean-Noël Ferrié se distingue del anterior en cuanto a que no ha superado la prueba de la discusión: "asienta la normalidad sobre la apariencia del consenso, es decir sobre la falta de hacer pública una opinión divergente" (Ferrié, 2004: 14). El consenso aparente sobre los límites que definen la frontera entre las actitudes recomendables y las actitudes reprobables desde una perspectiva islámica, conforma una especie de moral pública no escrita y que se referencia a un contenido tradicional que se argumenta que quiere ser mantenido y reproducido en contexto migratorio. De esta manera, estas personas actúan públicamente (tanto en el ámbito comunitario inmediato como en sus interacciones con la sociedad europea), fundamentándose sobre esta opinión colectiva, y valorando en cada momento las consecuencias de la reprobación social, en caso de cumplir lo que colectivamente se establece como recomendable. Es evidente que una de las dimensiones que adopta este espacio público musulmán que se construye en Europa, es la de elaborar este discurso y esta práctica normativa en forma de moral comunitaria. Y en este

sentido, deberíamos de interesarnos por un aspecto frecuentemente ignorado en los estudios de los colectivos musulmanes en Europa, como es la expresión de la expresión de la disidencia, que no quiere ser sinónimo de apostasía sino de desplazamiento, y que es elaborado por estos individuos respecto a seguir la vía que socialmente se considera como recomendable. Los rituales de conveniencia social (Ferrié-Radi, 1988), de disimulo (Houseman, 2002) y de reflexividad religiosa (Højbjerg, 2002), establecen los márgenes de maniobra de que disponen los miembros de estas comunidades para poder mantener una vinculación activa y distante al mismo tiempo respecto al resto de miembros de las mismas.

La madurez del proceso de configuración comunitaria de los musulmanes en Cataluña no se puede evaluar sólo por la aparición de espacios de culto dignos y en condiciones, para conseguir la garantía de ejercicio de determinadas prácticas religiosas propias al islam, o para poder ofrecer a las nuevas generaciones una buena enseñanza islámica en el sistema escolar público. También debe comportar la creación de un espacio público de debate que, discuta la forma (o las formas) que adopta este encaje, y que no sólo se limite a discrepar ante las propuestas de representación institucional del colectivo ante la sociedad catalana. Este espacio debería ser el marco natural de elaboración identitaria de estos colectivos.

### **A.3.3. EL ISLAM COMO CULTO, LOS MUSULMANES COMO COLECTIVO**

Por toda Europa hay diferentes modelos de relación entre Estado y confesiones religiosas. Esta diversidad, construida en torno a la salvaguarda del principio de libertad de pensamiento, de conciencia y de religión reconocida en la Constitución europea, expresa diferentes maneras de entender un marco de relaciones institucionales, fruto de las particulares historias nacionales con el hecho religioso. El islam, aunque es definido y reconocido -con mayor o menor claridad- como minoría religiosa, suscita respuestas políticas diferentes en toda Europa. Por su dimensión de culto, es enmarcado dentro del ámbito de

aplicación de la libertad religiosa. Pero es evidente que, al referirse también a los musulmanes como colectivo social minoritario, estrechamente vinculado con unos tránsitos migratorios recientes, y sobre el que se proyectan percepciones claramente connotadas, se incorporan otros registros que van más allá de su tratamiento social y político como confesión religiosa minoritaria. El islam en Europa, pues, no se percibe únicamente como expresión religiosa, sino también como presencia de un colectivo que comparte una misma referencia (aunque esta genere pertenencias muy diferentes), que se encuentra en pleno proceso de encaje social en la realidad europea. El islam en Europa no es sólo una expresión religiosa, es también una colectividad de personas que pueden compartir su pertenencia a esta referencia religiosa, pero que al mismo tiempo se encuentran insertadas dentro de las sociedades europeas aunque no siempre se les considere como ciudadanos de pleno derecho.

La ambivalente distinción entre el islam como culto y los musulmanes como colectivo tiene evidentes connotaciones en el modo en que las sociedades europeas piensan su encaje. El islam como culto no presenta ningún tipo de excepcionalidad que le impida ser equiparado al resto de confesiones dentro de estos marcos nacionales de relación institucional y de reconocimiento. Como el resto de expresiones religiosas en Europa, el islam también se encuentra influido por las tendencias de secularización, de desinstitucionalización y de individualización religiosa presentes en el espacio público europeo. Los musulmanes como colectivo, en cambio, pueden presentar otras circunstancias de encaje que, debido a que se encuentran marcadas por diferentes condicionantes sociales, de origen o políticos, se supone que podrán presentar dificultades específicas para su incorporación en este espacio público, que superan las que se podrían manifestar en su reconocimiento como culto minoritario. Las dinámicas de diferenciación social, las fuerzas centrífugas de exclusión que aún siguen presentes en nuestras sociedades, se ensañan con los colectivos que se encuentran en una situación de mayor precariedad social. Los musulmanes, debido a que son etiquetados socialmente como inmigrantes, se encuentran especialmente expuestos a las

tendencias de exclusión que dificultan y condicionan el proceso de integración social.

En este sentido, la implícita diferenciación que se establece entre culto y colectivo permite orientar mejor el debate actual que desde hace poco tiempo se va generando en Europa en cuanto a la emergencia de la islamofobia (Geisser, 2003; EUMC , 2006). No obstante, hay que preguntarse si verdaderamente toda discriminación que sufren las personas de origen musulmán es islamofobia. ¿Es la referencia religiosa, el argumento que nutre todas estas expresiones socialmente discriminadora, o bien ésta se argumenta basándose en la amalgama de apelativos denigrantes acumulados históricamente en el subconsciente europeo respecto de estos colectivos? Si es así, si se hace referencia a otros elementos no religiosos como argumentaciones de tratamientos despectivos o prácticas discriminatorias hacia estos colectivos, no tiene sentido definirse en clave de intolerancia religiosa y reclamar a continuación -en descargo- la defensa de su libertad religiosa. Es, por ejemplo, el caso de las reacciones contrarias a la apertura de oratorios islámicos en diversas poblaciones catalanas (Moreras, 2008). No estamos ante unos conflictos de raíz religiosa (aunque ésta sea la clave que a menudo se recurre cuando éstos quieren ser definidos), sino en todo caso de convivencia, ante la confirmación de que estos colectivos no sólo se han asentado en el territorio, sino que manifiestan su voluntad de permanecer entre nosotros y de mantener activas sus referencias comunitarias. Nos encontramos ante conflictos que expresan que unas personas no quieren vivir con otras, ya que consideran que esto será perjudicial para el estatus social que ocupan. Tenemos, pues, un problema evidente, no tanto en el mantenimiento como en la consecución de la convivencia en los barrios de Cataluña. En estos casos, apelar a la libertad religiosa no contribuye mucho a responder a las evidencias de la exclusión social que, en cambio, requieren otros procedimientos correctores más incisivos en cuestiones de carácter social y de garantías de acceso en igualdad a la condición de ciudadanía.

Por tanto, la tendencia a pensar que si se logra garantizar el principio de reconocimiento del islam como culto también se asegurará la integración social

de los musulmanes como colectivo es un error grave. Que los colectivos musulmanes puedan tener reconocida la posibilidad de abrir sus espacios de culto, de seguir prescripciones alimentarias en espacios de dependencia pública, o de practicar unos ritos funerarios determinados, en aplicación de su libertad religiosa, favorece sin duda el reconocimiento social en Europa, pero la integración social de las personas y los colectivos en la sociedad catalana se garantiza por encima de todo con medidas que les permitan acceder en igualdad de oportunidades a los derechos de ciudadanía y a la autonomía personal. En el caso de los imames, por ejemplo, es fundamental reconocer su condición de especialistas religiosos, y equiparar este reconocimiento social y legal al de las figuras del culto de otras religiones. Pero también es muy importante para su integración como ciudadanos de pleno derecho que sus condiciones laborales se garanticen contractualmente, de la misma manera que se hace (o debería de hacerse) con el resto de trabajadores del país.

Ciertamente, el reconocimiento del islam y los musulmanes en Europa ha de abarcar los dos ámbitos: ni desde lo cultural se puede garantizar la integración social (pensar esto sería hacer una lectura religiocéntrica de la consideración de estos colectivos como comunidad exclusivamente religiosa), ni desde los ámbitos de integración social se puede ignorar la dimensión religiosa que se desarrolla en estos colectivos (hacerlo supondría una reducción laicista de su proceso de integración). Es decir, la defensa del principio de libertad religiosa, tan a menudo solicitadas desde ámbitos sociales, mediáticos y políticos debería de ser complementada con la defensa -también con la misma intensidad-, de los derechos civiles de estas personas y colectivos, desde el convencimiento que estos son ciudadanos y ciudadanas antes que creyentes.

La distinción entre culto y colectivo también incorpora una serie de consecuencias respecto a como se piensa la presencia del islam y los musulmanes en el espacio público europeo. Dentro de una lógica de institucionalización como estrategia para poder conseguir este reconocimiento público, existen una serie de estructuras de oportunidad política (*political opportunity structures*) (Fetzer-Soper, 2005), que pueden vehicular la movilización musulmana en este espacio público. Pero los caminos de la



presencia pública del islam se encuentran claramente delimitados, por cuanto se piensa que sus expresiones religiosas deben estar ausentes de este espacio público. El camino hacia la institucionalización de la representación del culto musulmán es un camino bien pavimentado, sin más peajes que los que define el ordenamiento legal vigente, y que se encuentra a disposición de los colectivos musulmanes -como el resto de confesiones religiosas- para establecer relaciones formales con los poderes públicos. En cambio, si las propuestas formuladas por estos colectivos incorporan un contenido de tipo social o político, la situación cambia. El camino es bastante más tortuoso, apenas indicado, y se considera que el tránsito por él de colectivos que han sido predefinidos socialmente por su condición religiosa, no es conveniente. La inquietud y los prejuicios que se reúnen ante la presencia pública del islam como práctica religiosa y los musulmanes como colectivo, especialmente si ésta se hace en clave reivindicativa, dificultan claramente su acceso a la ciudadanía. En toda sociedad democrática, el espacio público es el ámbito donde los diferentes grupos sociales que la componen expresan sus intereses y reivindicaciones. Es este espacio, el espacio del ágora, donde los diferentes actores sociales tienen que hacer su rol de participación, aceptando la condición de este espacio como neutral que no indiferente (es decir, como ámbito que garantiza la expresión de todos los colectivos en igualdad), lo que no quiere decir que determinadas cuestiones, temáticas o presencias hayan de verse excluidas por definición.

La motivación que puede llevar a unos colectivos a expresarse en el espacio público puede tener una raíz religiosa de acuerdo con su condición de creyentes, pero lo que garantiza esta expresión es precisamente su condición de ciudadanos. Lo que parece inquietante es que desde Europa se proyecte de forma ambivalente sobre los colectivos musulmanes una serie de condiciones previas para acceder al espacio público: ya sea en forma de vaciado de su dimensión religiosa como paso previo a su acceso, o bien, al contrario, priorizar la pertenencia religiosa por encima de la condición ciudadana, y orientarse hacia los espacios y ámbitos paralelos donde la presencia del hecho religioso se encuentra normalizada (como es por ejemplo, el ámbito del diálogo interreligioso). Esta implícita separación y este confinamiento del hecho

religioso en las iniciativas interreligiosas -algo que a menudo es visto con buenos ojos por los responsables políticos-, puede interpretarse como una forma sutil de externalizar (sin que esto quiera decir discriminar) las expresiones de los colectivos religiosos, lo que contribuye de una manera efectiva a descapitalizarlos políticamente.

Ante las sucesivas polémicas a partir de las cuales las poblaciones musulmanas vuelven a ser cuestionadas respecto a su voluntad de integrarse en Europa, la insistencia de discursos de exclusión que afirman que a pesar de que los musulmanes estén en Europa, no se les considera como parte integrante de ella (Asad, 2003: 164), llevan los musulmanes europeos a desarrollar argumentos, discursos y estrategias que ya no se pueden limitar únicamente a reclamar los derechos como comunidad religiosa en virtud de un principio de libertad de culto, sino reivindicarse como actores sociales que se quieren significar dentro del espacio público europeo. El debate actual de respuesta a las expresiones de islamofobia y de exclusión social de las poblaciones de origen musulmán es un indicador evidente que el encaje de este colectivo se ha desplazado del ámbito confesional, de la práctica y de instituciones religiosas como la mezquita, a otro terreno, más público, con iniciativas de representación asociativa, y con el desarrollo de discursos sociales y políticos más proactivos

#### A.4. EL PROCESO DE CONFIGURACIÓN COMUNITARIA

Hace varios años que trabajamos en el desarrollo de la noción de *proceso de configuración comunitaria* (Moreras, 1999 y 2002b). Aplicada preferentemente a un perfil muy concreto de los colectivos musulmanes, el de los primomigrantes (el de las personas que promovieron las primeras iniciativas para dotar al islam de Cataluña de sus primeras estructuras asociativas, sus espacios de culto y unos primigenios servicios que pudieran satisfacer mínimamente sus necesidades religiosas específicas), esta noción demuestra su capacidad explicativa a la hora de comprender las motivaciones que movieron a estos individuos a concretar tales iniciativas. En cuanto a que tal proceso se define en base a una voluntad compartida de recuperación o de reencuentro con las prácticas y referencias propias de la sociedad de origen, por parte de aquellos que, se dice, "tienen los pies aquí y la cabeza en su tierra", su aplicación al conjunto del colectivo musulmán actual (contando entre ellos a las nuevas generaciones, que expresan de manera diferente a la de sus padres su vínculo con la referencia religiosa), podría llegar a ser problemática. De ahí que sea necesario proponer una vía de reformulación de esta noción, a través de la incorporación del concepto de tradición, como forma de redefinir el proceso de configuración comunitaria, de una clave de *recuperación* a otra de *reafirmación*.

En primer lugar abordaremos el concepto de *comunidad*, entendiéndola más que como una realidad ontológica dada, como la expresión del desarrollo de toda una serie de relaciones sociales que se establecen como base para la creación de vínculos y pertenencias colectivas. A continuación, propondremos una definición operativa de este proceso de configuración comunitaria, así como un marco de análisis del mismo.

#### A.4.1. EL RENOVADO INTERÉS POR LO COMUNITARIO <sup>8</sup>

El concepto *comunidad* es uno de esos términos claves (junto a otros como religión, cultura, poder o sociedad) que, por su polisemia, han ocupado un lugar central en la construcción del edificio teórico de las ciencias sociales. Del conjunto de definiciones y análisis de lo comunitario se genera una primera confusión entre la conceptualización de la comunidad como una *colectividad* o unidad social, o como un *sentimiento* o relación social. No siempre queda clara esta distinción, entre la comprensión de la comunidad como una unidad social determinada espacial, geográfica o históricamente, o como marco de expresión de un determinado tipo de sociabilidad y de relaciones sociales. Por otro lado, parte de esta bibliografía que analiza la socialidad comunitaria está impregnada de un sentimiento de nostalgia ante la superación de estos vínculos en las sociedades modernas, lo que facilita el desarrollo de análisis que mitifican lo comunitario: un ejemplo de ello lo hallamos en la clásica distinción desarrollada por Ferdinand Tönnies entre comunidad (*Gemeinschaft*) y asociación (*Gesellschaft*) (Gurrutxaga, 1991: 38).

El discurso de la pérdida del vínculo comunitario en algunos de los autores clásicos alimenta, por otro lado, el desarrollo de nuevas expresiones comunitarias, siendo el nacionalismo, sin lugar a duda, la más destacada. En las sociedades modernas, basadas idealmente por Tönnies (1984) en la asociación racional de los individuos en base a sus intereses, la búsqueda de elementos que contribuyan a generar solidaridades grupales, convierte a la nación en "imaginario comunitario que asegura la sociedad moderna y propone el sentido de unidad que cubre y une las fracturas internas" (Gurrutxaga, 1996: 53-54). Un imaginario que, fundamentado sobre una historia nacional y sobre una memoria compartida, genera un sentimiento de pertenencia entre sus miembros que participan fielmente en prácticas y rituales <sup>9</sup>, que contribuyen a determinar de una manera práctica los límites de la comunidad nacional. Las

---

<sup>8</sup> Este apartado es una revisión y actualización de Moreras (1999: 160-164).

<sup>9</sup> Denominadas por Robert Bellah (1987: 205) *prácticas de compromiso*, y que definen los modelos de lealtad y obligación que mantienen viva a la comunidad.

puntualizaciones de autores como Hobsbawm y Ranger (1988) o Benedict Anderson (1993), indicando la condición de la comunidad nacional y de la tradición donde ésta se apoya, como realidades inventadas o imaginadas (que no es lo mismo que considerarlas como falsas), nos permite seguir avanzando en el conocimiento de las dinámicas sociales que se generan en este contexto comunitario, destacando el carácter metafórico que acompaña la socialidad comunitaria.

La obra de Tönnies plantea la oposición entre los dos modelos de voluntad social que se expresan en el ámbito comunitario y en el social. Mientras que en el primero se desarrolla un tipo de voluntad “orgánica o natural”, en el segundo se genera otra de tipo “reflexivo y racional”. Mientras que la primera se expresa en el campo de lo afectivo y concreto, la segunda pertenece al campo de lo intelectual y lo abstracto. Los marcos respectivos de expresión de estos dos tipos de voluntades humanas (entendidos como tipos ideales, en el sentido que posteriormente desarrollaría Max Weber) serían la comunidad y la sociedad. La comunidad estaría integrada por personas unidas por vínculos naturales y que comparten toda una serie de objetivos comunes que trascienden a los del individuo. La comunidad como organización social se expresa en tres formas básicas: como *comunidad de sangre* (las relaciones de parentesco), como *comunidad de lugar* (la vecindad) y como *comunidad de espíritu* (la concordia y unanimidad de sentimientos). Frente a ella, Tönnies sitúa a la sociedad, en la que las bases del consenso social se establecen en base a los intereses individuales, y en donde predominan las relaciones de competencia y rivalidad o, en todo caso, de solidaridad racionalmente pactada. La base de la sociedad la constituye el intercambio comercial, basado en el interés particular, que es protegido por el derecho y por el Estado, como institución que se encarga de velar por su aplicación.

De esta manera, Tönnies contrapone el tipo de relaciones que se establecen entre estos ámbitos, calificando de “cálidas” e impregnadas de afectividad a aquellas que se desarrollan en el ámbito comunitario, frente a las propias del social, “frías” y basadas en el cálculo racional de intereses individuales. El carácter auténtico de la comunidad contrasta con la apariencia (*ens fictivum*)

de la sociedad (Tönnies, 1984: 76). Mientras que la primera es el lugar natural de la convivencia íntima y privada, la segunda se expresa como la vida pública (Ibid: 34). En la sociedad, la convención y el pacto ocupan el lugar de la tradición, las costumbres y la religión, fundamentos de la vida comunitaria (Ibid: 279).

Tönnies abre el camino para un desarrollo ontológico de la comunidad. Sin adoptar el mismo tono nostálgico, Zygmunt Bauman (2003: 18) sugiere que Robert Redfield, en su clásico estudio *The Little Community* de 1955, también desarrollaría esta perspectiva ontológica entendiendo que la comunidad, para ser fiel a sí misma, debería presentarse como *distintiva* (en relación con otros grupos humanos, estableciendo los límites "objetivos" respecto a ellos), *pequeña* (en el sentido de que todos sus miembros estén a la vista de los otros) y *autosuficiente* (a fin de que la comunidad "provea todas las actividades y necesidades de las personas que incluya, o más de lo que necesitan, La pequeña comunidad cuida de sus miembros desde la cuna hasta la tumba")<sup>10</sup>.

Max Weber respondió a la ontologización propuesta por Tönnies argumentando la complementariedad que se establece entre los procesos de comunitarización y socialización que están presentes en los dos ámbitos. Según él, la comunidad expresa una determinada relación social que "se inspira en el sentimiento subjetivo de los partícipes de constituir un todo", mientras que en la sociedad esta relación social se inspira en una "compensación de intereses por motivos racionales o en una unión de intereses con igual motivación" (Weber, 1964: 33). Tanto la comunitarización como la socialización son dos procesos

---

<sup>10</sup> Bauman se muestra especialmente crítico en relación al carácter vigilante que la comunidad ofrece al individuo: "La *comunidad realmente existente* nos exigiría obediencia estricta a cambio de los servicios que nos ofrece o promete ofrecernos. ¿Quieres seguridad? Dame tu libertad, o al menos un buen trozo de ella ¿Quieres confianza? No confíes en nadie fuera de nuestra comunidad ¿Quieres entendimiento mutuo? No hables a extraños ni utilices idiomas extranjeros ¿Quieres esta acogedora sensación hogareña? Pon alarmas en tu puerta y cámaras de circuito cerrado de televisión en tu calle ¿Quieres seguridad? No dejes entrar a extraños y abstente de actuar de forma extraña y de tener pensamientos extraños ¿Quieres calidez? No te acerques a la ventana y nunca abras una. [...] La *comunidad realmente existente* se sentirá como una fortaleza asediada que es continuamente bombardeada por enemigos externos (muchas veces invisibles) mientras que, una y otra vez, es desgarrada por la discordia interna; quienes busquen el calor comunal, el sentimiento de hogar y la tranquilidad comunitarias tendrán que pasar la mayor parte de su tiempo en murallas y baluartes" (2003: 10 y 21).

que pueden converger y estar presentes en toda relación social: “la inmensa mayoría de las relaciones sociales participan en parte de la comunitarización y en parte de la socialización. Toda relación social, aún aquella más estrictamente originada en la persecución racional de algún fin (la clientela, por ejemplo) puede dar lugar a valores afectivos que trasciendan de los simples queridos [...] Por el contrario, una relación que por su sentido normal es una comunidad, puede estar orientada por todos o parte de sus partícipes con arreglo a ciertos fines racionalmente sopesados” (Ibid: 33-34).

Así, para Weber, la comunidad no se convierte en un concepto objetivo, sino en relación social que expresa un determinado sentimiento de pertenencia y vinculación social, que no siempre se deriva de una mera participación colectiva, pues “sólo existe propiamente cuando sobre la base de ese sentimiento la acción está recíprocamente *referida* [...] y en la medida en que esta referencia traduce el sentimiento de formar un todo”, y que sólo “la aparición de contrastes conscientes con respecto a terceros” (Ibid: 34) puede configurar este sentimiento de co-pertenencia.

Nos interesa situar este proceso de comunitarización de las relaciones sociales y las pertenencias en un contexto de transformación y cambio, como es el que acompaña a todo tránsito migratorio. En la obra clásica de W. I. Thomas y F. Znaniecki (1974) se analiza el proceso de creación de una “nueva sociedad Polaco-Americana” entre el colectivo de origen polaco emigrado a los Estados Unidos de América a finales del siglo XIX y principios del XX. Según su tesis, el individuo inmigrante lleva consigo sus tradiciones y su cultura, pero no las formas de organización social propias de su país de origen, que serán desarrolladas conforme los inmigrantes tiendan a asociarse entre si. No obstante, éstas no adquirirán “ni su contenido ni su significado original”, ante los imperativos que muestra la nueva situación. Esta reconstrucción, según Thomas y Znaniecki, ha de tener en cuenta dos circunstancias: en primer lugar, que este proceso es el resultado de una demanda inmediata e irreflexiva de los valores originales, más que de una razonada intencionalidad, por lo que éste se convierte en un proceso relativamente lento; y en segundo lugar, que el grupo que forma este colectivo de inmigrantes es mucho menos coherente que

las comunidades presentes en la sociedad de origen, ya que se compone de personas que ya llevan mucho más tiempo asentadas en la sociedad receptora, que otras (Thomas-Znaniecki, 1974: 1470).

La primera función de esta nueva “sociedad” sería desarrollar mecanismos de solidaridad entre los miembros de este colectivo para hacer frente a las contingencias que se derivan de su trayecto migratorio. Pero además de institucionalizar y formalizar las expresiones de esta solidaridad natural, el marco asociativo que define esta comunidad se convierte en el “órgano social de la comunidad, la fuente de toda iniciativa y el instrumento para llevarlas a cabo” (Ibid.: 1522). Una institución, como es la parroquia católica en el caso de la comunidad polaca, suele convertirse en agente que promociona y asegura el desarrollo de esta cohesión social, y que representa simbólicamente la comunidad originaria, reorganizada y reunida de nuevo. El marco religioso y social que ofrece la parroquia y sus actividades –a pesar de que éstas no muestren un contenido explícitamente religioso–, constituyen un excelente fundamento para la organización comunitaria, y que no sólo permite la participación de todos los miembros del colectivo, sin importar su sexo o edad, sino que a diferencia de otros contextos (como el económico o el político), no favorece el desarrollo de luchas internas (Ibid.: 1525). De esta manera, la parroquia se convierte en el pilar fundamental sobre el que se desarrolla y materializa la noción de comunidad. Una comunidad hasta entonces inexistente, vagamente formulada, y que a partir de entonces aparece como un “ideal común para el conjunto del grupo e inexorablemente perseguido”, a partir del marco creado en torno a la parroquia como organización permanente de la comunidad (Ibid.: 1530).

Mientras que estos autores analizan la importancia de una institución de estas características en el desarrollo comunitario, Anthony P. Cohen (1985) aborda las dinámicas que permiten la creación del vínculo comunitario. Partiendo de una primera definición de comunidad, como grupo de personas que tienen *algo en común* y que les *diferencia de otros*, Cohen argumenta que es a través de la determinación de los límites y fronteras entre colectivos en que se crea ese sentimiento de pertenencia: “la conciencia de comunidad es definida en virtud



de la percepción de sus fronteras, que están constituidas en base a la interacción de sus miembros entre sí y con los de otros colectivos" (Cohen, 1985: 13). La simbolización de estos límites inter-comunitarios <sup>11</sup> forma parte del proceso de socialización que prepara todo ejercicio y manifestación de pertenencia colectiva. La comunidad, como entidad superior al parentesco pero menor que la abstracción llamada sociedad, es el ámbito inmediato en el que los individuos adquieren su más fundamental y sustanciosa experiencia de la vida social fuera de los confines del hogar: "la comunidad es en donde uno aprende y practica los principios de la sociabilidad (*'how to be social'*), es el lugar en donde uno adquiere 'cultura'" (Ibid.: 15).

Que los miembros de una comunidad compartan en común toda una serie de referentes, no significa que ésta se construya sobre la uniformidad. Sus miembros pueden expresar su pertenencia a través de prácticas y formas de comportamiento, cuyo contenido y significado varíen considerablemente entre ellos, por lo que Cohen argumenta que es necesario comprender y describir la comunidad como resultado de la acción y la experiencia de sus miembros. En interacción con su contexto inmediato, toda comunidad redefine constantemente sus fronteras, requiriendo de símbolos y referentes que permitan a sus miembros afianzar su pertenencia colectiva. Rituales, celebraciones, declaraciones, son todas ellas mecanismos para renovar la conciencia colectiva, que pasan a convertirse en fundamentales en aquellos momentos en que la colectividad parece amenazada. La tesis de Cohen es que la expresión simbólica de la comunidad y de sus límites crece en importancia ante el hecho de que las fronteras geográficas o sociales se encuentren indeterminadas, difusas o debilitadas (Ibid.: 50). En esta situación, el desarrollo de manifestaciones sociales como pueden ser los rituales adquieren la función de reconstrucción y afirmación de la comunidad.

---

<sup>11</sup> La noción de frontera como elemento relacional que marca la distancia entre colectivos ya fue desarrollada en la clásica obra de Fredrik Barth, *Los grupos étnicos y sus fronteras* (1976): "es el *límite* étnico que define al grupo y no el contenido cultural que encierra. [...] Los límites étnicos canalizan la vida social y esto ocasiona una organización a menudo muy compleja de relaciones sociales y de conducta. La identificación de otra persona como miembro del mismo grupo étnico entraña una coparticipación de criterios de valoración y de juicio" (p. 17).

La vivencia íntima de la referencia comunitaria por parte de sus miembros, convierte a la comunidad más en un constructo simbólico que estructural. Cohen concluye su argumentación afirmando que "tanto si las fronteras estructurales permanecen o no intactas, la realidad de la comunidad se vincula con la percepción de sus miembros por la vitalidad de su cultura. La gente construye la comunidad simbólicamente, haciendo de ella un recurso y un almacén de significados, así como un referente de su identidad" (Ibid.: 118).

#### A.4.2. UNA DEFINICIÓN OPERATIVA

Entendemos por *proceso de configuración comunitaria*, el desarrollo por parte de los miembros que conforman el colectivo musulmán en Cataluña de estructuras formales e informales de apoyo y solidaridad que, mediante la formulación de estrategias identitarias específicas -ya sean dirigidas hacia la sociedad receptora, como hacia su propio colectivo-, pretende recuperar y reinstaurar los componentes propios de su sociedad y cultura de origen a través de la referencia religiosa, como forma de responder a la acción aculturadora de la sociedad donde se incorporan.

Nos estamos refiriendo a un *proceso* que se desarrolla a lo largo de una serie de etapas y momentos que se suceden temporalmente, bajo la influencia de diferentes dinámicas, de cara a restituir -formal o al menos simbólicamente- el orden social y las referencias culturales y religiosas originarias.

Incorpora un elemento de *reconstrucción*, y no de transplante de las prácticas (las observancias religiosas re-contextualizadas), referencias (la interpretación de la doctrina) e instituciones de origen (las mezquitas). Esto es así, en cuanto a que éstas se redefinen y se ajustan a las nuevas situaciones que impone el contexto migratorio.

Habla de *referentes* que se vinculan con un determinado orden social y cultural que, frecuentemente es idealizado, substantivizado, como forma de destacar los límites que definen una determinada especificidad como grupo.

Sitúa una serie de *límites* que son formulados a través de discursos y, sobre todo, prácticas cotidianas que, en forma de marcadores identitarios, recuerdan hacia el interior y hacia el exterior del grupo, la distancia que le separa de la sociedad receptora catalana.

Define un objetivo que, junto con otras finalidades explícitas (responder a unas determinadas demandas y necesidades de tipo colectivo) o implícitas (configurar una determinada conciencia identitaria colectiva), intenta conseguir el mantenimiento y la reproducción del vínculo comunitario como forma de evitar la disgregación social y la aculturación del grupo por parte de la sociedad receptora.

Un proceso que, y no podría ser de otra manera, se expresa y formula de forma *heterogénea*, en cuanto a que formula diferentes modelos y propuestas de reconstrucción de estos vínculos comunitarios.

Que este proceso de configuración comunitaria se elabore en torno a la referencia religiosa, supone plantear la compleja dimensión significativa que adquiere el factor religioso en contexto migratorio. A la hora de aparecer como elemento sensible para la construcción identitaria y para la vida comunitaria cotidiana en el seno de estos colectivos, el factor religioso recibe diferentes estímulos, ya sea por parte de la sociedad de origen, de la sociedad en la que estos colectivos se instalan, así como también de otros contextos territoriales en donde residan otras comunidades con las que se comparte una misma pertenencia religiosa. A pesar del carácter inviable que supone la reproducción literal de las referencias sociales, culturales y religiosas de origen en contexto migratorio, el contexto del que se proviene (en su doble dimensión nacional y local) supone un primer ámbito de influencia sobre las expresiones religiosas, al vincularlas estrechamente a un sustrato cultural concreto. Practicar la fe supone ser fiel a una pertenencia cultural, que como tal fue transmitida dentro

del círculo familiar. El desapego respecto a lo religioso, tanto por la práctica como de palabra, se interpreta también como una desafiliación al grupo; de ahí que el doble componente de transmisión y de control social suponga una prioridad fundamental para los procesos de configuración comunitaria de estos colectivos. Desde el punto de vista de la política nacional de origen, el desarrollo de instancias con voluntad doctrinal representativa en contexto migratorio, propuestas por parte de las autoridades competentes en el país de origen, implica el ejercicio de una influencia notable sobre la dimensión institucional de la práctica religiosa colectiva.

El contexto de recepción que muestra la sociedad en la que se instalan estos colectivos, también ejerce una influencia de primer orden en los significados de tales expresiones religiosas, tanto individuales como colectivas, tanto públicas como privadas. Tal incidencia se lleva a cabo de dos maneras muy concretas, tanto en el plano de la dimensión de estas expresiones como de su reconocimiento social: por un lado, estas expresiones se ven afectadas por las dinámicas y tendencias en lo religioso que se generan en la sociedad receptora. Un ambiente social secularizado, la existencia de una situación de pluralidad religiosa con lo que supone de relativización de los dogmas religiosos, o las expresiones de una búsqueda espiritual individualizada, ejercen una influencia sobre las dimensiones de lo religioso en el seno de estos grupos. Por otro, la valoración social que se lleva a cabo de las expresiones religiosas entre los colectivos inmigrantes depende fundamentalmente de la manera en que el factor religioso es conceptualizado en estas sociedades. Así, por ejemplo, la relevancia pública que se otorga al factor religioso en sociedades como la norteamericana o la británica, es sensiblemente diferente de la que se elabora en Francia o en España (por poner dos casos bien distintos) y, por lo tanto, la consideración social que se tenga de las expresiones religiosas en los colectivos inmigrados también será distinta. Es lógico pensar que tales expresiones tendrán un encaje social determinado, de acuerdo al lugar que ocupa lo religioso en el debate social.

Sea como fuera, la percepción social de los vínculos entre religión e inmigración, como forma de generar nuevas formas de alteridad religiosa,

explora los límites y las dimensiones que adopta lo religioso en nuestra sociedad. En un sugerente artículo de Aristide R. Zolberg y Long Litt Woon (1999), ambos autores establecen una comparación en torno al impacto del factor religioso y el factor lingüístico en dos contextos diferenciados, como son los Estados Unidos y Europa occidental, como ejemplos para mostrar cómo tales sociedades establecen en estos dos elementos las bases sobre las que argumentar los interrogantes sobre la incorporación de los colectivos inmigrantes. Haciendo referencia explícita de la religión islámica y de la lengua castellana, como dos ejemplos emblemáticos de los problemas que genera la integración de la inmigración en Europa y en Estados Unidos, respectivamente, Zolberg y Woon muestran cómo en esta segunda sociedad, al estar definida por un pluralismo religioso amplio, la clave de la cohesión nacional pasa fundamentalmente por el idioma (en concreto, por la pervivencia del inglés frente al avance del español). En cambio en las sociedades europeas, con una idea mucho más laxa de libertad religiosa (sustancialmente diferente al contexto que muestra la sociedad norteamericana), descubrimos que la tradición religiosa judeo-cristiana convertida en memoria histórica y cultural, así como en conjunto de valores, se siente amenazada ante la presencia y asentamiento de personas que profesan la fe que se identifica con su principal alteridad religiosa histórica, el islam.

#### **A.4.3. INDICADORES DE ESTE PROCESO**

Es posible identificar una serie de indicadores de desarrollo de este proceso de comunitarización entre los colectivos musulmanes en Cataluña. En ellos aparece en un lugar preeminente la determinación de figuras de autoridad religiosa, así como el desarrollo de un orden moral comunitario. Dado que este estudio no puede establecer una evaluación de este proceso en Cataluña, tan sólo pasaremos a describir someramente tales indicadores:

<i>Patrones de concentración residencial</i>	El asentamiento residencial de estos colectivos en ámbitos concretos de la trama urbana, permite el desarrollo de una red de relaciones de base en un contexto de proximidad y de cotidianidad. La proximidad espacial se muestra como uno de los factores que puede activar esa interrelación entre miembros de un mismo colectivo.
<i>Progresiva adecuación de espacios para el culto y otros ámbitos (formación, elaboración doctrinal, difusión)</i>	Los espacios de culto de proximidad, habilitados como primera iniciativa por parte de estos colectivos para satisfacer sus necesidades religiosas, son progresivamente mejorados estructuralmente (en condiciones y en capacidad), así como adecuándose a otras necesidades que surgen con el asentamiento del colectivo (formación, desarrollo doctrinal, actividades culturales, difusión, etc.).
<i>Garantía o mejora de las condiciones de la observancia religiosa (menús halal, cementerios, educación religiosa)</i>	Mejora de las condiciones para la observancia religiosa, más allá de la oración comunitaria, mediante demandas a las administraciones públicas para que puedan adecuar sus servicios e instituciones a la especificidad del colectivo musulmán.
<i>Liderazgos y representaciones</i>	Desarrollo de expresiones de liderazgo en el seno de estos colectivos, que formulan propuestas de representación e interlocución de los mismos ante la sociedad catalana. Progresiva evolución en el perfil de estos liderazgos, provocado por el cambio generacional.
<i>Determinación de figuras de autoridad religiosa</i>	Las comunidades locales se dotan de especialistas religiosos encargados de la atención religiosa y del mantenimiento de los espacios de culto. Representan la primera expresión de la autoridad religiosa, relacionada principalmente con una función de culto.
<i>Hábitos vestimentarios y corporales</i>	Relacionado con el desarrollo de un orden moral comunitario, así como con la introducción de determinadas interpretaciones doctrinales, se genera un proceso de una cierta homogeneización en los usos y hábitos vestimentarios y corporales, que afectan tanto a hombres como a mujeres.
<i>Iniciativas de socialización religiosa</i>	La formación religiosa de las nuevas generaciones se plantea como una de las necesidades a atender por parte del colectivo, a fin de que éste pueda mantener el vínculo comunitario que le liga con el origen. Las demandas de esa formación doctrinal por parte de los jóvenes, no obstante, se orientan en otra dirección que no pasa por la reproducción del origen.
<i>Desarrollo de líneas doctrinales muy bien definidas</i>	A lo largo de este proceso, se desarrollan diferentes líneas doctrinales, con interpretaciones muy diferentes, que intentan seducir a los diferentes

	colectivos presentes sobre el territorio. En cuanto a que algunas de ellas actúan de manera expansiva, generan dinámicas de penetración sobre el territorio, en el que se suelen marcar las diferencias doctrinales que las separan con otras interpretaciones.
<i>Elaboración de discursos identitarios</i>	El desarrollo de argumentos identitarios tiene una doble orientación, hacia el interior de estos colectivos, como hacia el exterior. Ante un colectivo que se organiza de manera heterogénea (en el que el factor religioso no sintetiza todas las expresiones identitarias), tales construcciones de identidad serán por definición plurales.
<i>Reivindicaciones y demandas públicas</i>	La combinación de desarrollos identitarios y de expresiones de liderazgo activo, pueden contribuir a la formulación de reivindicaciones y demandas, que suelen dirigirse a las administraciones públicas. Estas demandas también se dirigen al conjunto de la sociedad, en ocasiones a través de los medios de comunicación, como forma de transmitir un mensaje reivindicativo.
<i>Movilización colectiva</i>	La posibilidad de convertir esa reivindicación en argumento de movilización colectiva puede ser muestra del desarrollo de estructuras organizativas, y de liderazgos influyentes en el seno de estos colectivos.
<i>Formulación de un orden moral comunitario</i>	Las relaciones intracomunitarias generan patrones de conducta que socialmente son aceptados o cuestionados. Tal valoración se lleva a cabo a partir de una formulación de lo que se considera adecuado o reprobable en los comportamientos sociales, lo que genera una moral comunitaria que actúa como instrumento de control de las relaciones intra y extracomunitarias.

En este trabajo destacamos el significativo rol que juegan las figuras de autoridad religiosa en el desarrollo de este proceso de configuración comunitaria, en cuanto a que reciben el encargo de estos colectivos para asumir la responsabilidad de acompañar este proceso, especialmente en dos ámbitos concretos: como conductores en el ámbito doctrinal y cultural, ejerciendo de guía de referencia para el colectivo, así como transmisores del contenido de una tradición, que aúna elementos propios de la doctrina islámica y de la sociedad y cultura de origen.

## **A.5. LA TRADICIÓN COMO IMPERATIVO DE CONTINUIDAD COMUNITARIA**

"No hay religión sin la explícita, semi-explícita o enteramente implícita invocación a la autoridad de la tradición, una invocación que sirve como apoyo para la creencia" (Hervieu-Léger, 2008: 256). La tradición es el argumento sobre el cual, muchos colectivos de origen inmigrante, hacen reposar sus anhelos de continuidad comunitaria, y con la voluntad reconstitutiva de mantener activos los vínculos con respecto al origen. Para Hervieu-Léger (1993: 197), la tradición -entendida como "aquel conjunto de representaciones, imágenes, saberes teóricos y prácticos, comportamientos y actitudes que un grupo acepta en nombre de la continuidad necesaria entre el pasado y el presente"-, se convierte en una especie de argamasa a partir de la cual poder construir el edificio comunitario.

Para esta socióloga francesa, la tradición ocupa un lugar destacado dentro de su elaboración teórica. Y, a pesar de que en los últimos años, la "tradición" como objeto de análisis vuelve a interesar a los científicos sociales, lo cierto es que -como argumenta Edward Shils (1981)- las ciencias sociales han ignorado esta noción en sus estudios, contribuyendo al desprestigio de ese concepto heredado desde tiempos de la Ilustración, en donde la tradición sería considerada como sinónimo del pasado, de dogma religioso, de la superstición o de la ignorancia. El manido presupuesto que opone a la tradición con la modernidad se ha convertido en un recurso retórico al uso, herencia directa del periodo ilustrado, para insistir sobre la preeminencia de la idea de progreso frente a expresiones culturales o religiosas que se prejuzgan como propias de tiempos pasados. Pero hay que tener presente que el recurso a la tradición, como orden legitimador, sigue siendo utilizado en el mundo actual, tanto en discursos políticos nacionalistas como liberales (Dimitrijevic, 2004).

En el ámbito de los estudios migratorios, el uso infrecuente de la noción "tradición" se relaciona con la crítica al uso ontológico del concepto de



"comunidad". Lo paradójico es ver cómo, en el desarrollo de argumentos que se relacionan con la pluralidad de expresiones culturales que se hacen presentes en una sociedad plural, se introduzca en ellos una cierta interpretación esencialista en relación a tales contenidos culturales que, por otro lado, conforman buena parte de las propuestas formativas que responden al paradigma del "conocimiento de otras culturas".

Ciertamente, las tradiciones pueden convertirse, en palabras de Lakoff y Johnson, en "metáforas ontológicas, es decir, formas de considerar acontecimientos, actividades, emociones, ideas, etc., como entidades y sustancias" (Lakoff-Johnson, 1986: 64). Y esta voluntad de sustancializar un discurso contingente, se encuentra presente en los argumentos y discursos - públicos y comunitarios- que desarrollan los colectivos inmigrados, en este caso, el colectivo de origen marroquí. Tal voluntad, en cuanto que se proyecta intra y extracomunitariamente, en cuanto a que se estructura en forma de legitimación de liderazgos o expresiones de autoridad religiosa, o en cuanto que sirve para elaborar diversas construcciones identitarias, merece ser estudiado por parte de los científicos sociales. Pero no con el objetivo taxonomizador de elaborar compendios de la "verdadera" tradición, o de desmentir constantemente como "inventadas" aquellas recreaciones que son expuestas por nuestros informantes. Lo verdaderamente sustantivo del estudio de la tradición es el uso que se hace de ella, de acuerdo a unas finalidades concretas. Su potencial se basa, no tanto en su contenido, sino en el efecto de legitimación que busca quien se refiere a ella, de continuidad respecto a un pasado del que se quiere seguir formando parte, y de generación de discursos identitarios.

Lo acabamos de decir: una parte importante de la fuerza de la tradición, proviene de su condición como generadora de continuidad, como "herencia que define y mantiene un orden haciendo desaparecer la acción transformadora del tiempo, reteniendo sólo los momentos fundacionales de los que obtiene su legitimidad y fuerza" (Balandier, 1989: 35). En la comprensión del concepto de tradición es posible hacer una distinción entre el *contenido* de la misma, y la acción de la *transmisión*. Los contenidos pueden ser discutidos (de hecho,

Shils argumenta que la tradición siempre va incorporando nuevas referencias adecuadas a las realidades sociales cambiantes), pero no así su transmisión, ya que ésta es la garantía de la pervivencia en el tiempo social e histórico, de algo que permanece en el imaginario social como "inalterado al paso del tiempo".

El tránsito migratorio incorpora el factor espacio como elemento de distorsión de la tradición, especialmente en lo que supone de deterritorialización de las referencias, lo que genera el requisito imperativo de construir espacios propios (diferenciados factual y simbólicamente), y redefinir los espacios de referencia de acuerdo con parámetros que se inspiran en los que eran propios en origen. La familia y la mezquita actúan como instituciones sociales encargadas, en contexto migratorio, de mantener activa estas referencias a la tradición, entendida en el doble sentido de contenidos religiosos y contenidos culturales propios del origen.

Anthony Giddens (1997) determina tres componentes fundamentales de la tradición: que se vincule con lo que conforma la memoria colectiva, que implique rituales, y que sea protegida por una serie de guardianes o protectores. La memoria colectiva es un proceso social activo que es reconstruido sobre la base del presente. Por tanto, la tradición es un medio para organizar la memoria colectiva, y otorga la capacidad de proponer ideas y argumentos de futuro apoyándose en una presunta continuidad ininterrumpida desde el pasado. La tradición también implica ritual, ya que éste es básico para los marcos sociales que dan integridad a las tradiciones. Marcando el tiempo social y a lo largo de las generaciones, los rituales van reproduciéndose constantemente como forma de poder mantener este principio de continuidad y también de cohesión grupal. En palabras de Balandier, el rito trabaja para la orden. Sin ritual, la tradición se convierte en costumbre y acaba siendo banalizada. Por último, las tradiciones también tienen sus figuras que se convierten en garantes de esta continuidad. Detrás de esta idea se formula el principio de la necesaria reproducción, generación tras generación del contenido de la tradición, responsabilidad que es asignada a una serie de perfiles comunitarios, que velan para su materialización. Para Giddens, la

característica primordial de los que llama guardianes de la tradición "es su rango en el orden tradicional, y no su competencia". En este sentido, cita a Pascal Boyer: "un especialista tradicional no es alguien que tenga una imagen adecuada de cierta realidad en su mente, sino alguien cuyas manifestaciones puedan estar, en ciertos contextos, directamente determinados por la realidad en cuestión (Giddens, *ibid*: 86).

La fuerza determinante de la tradición proviene, según Giddens, de dos principios: en primer lugar, por el hecho de instituirse a partir de los ritos que definen aquello que es propio de un determinado colectivo. De esta manera, difícilmente se puede expresar una opinión que muestre desacuerdo o contradiga el mismo rito, lo que favorece que alrededor de la tradición se reduzca la posibilidad del disenso social. La tradición no admite discusión. En segundo lugar, las tradiciones tienen un contenido normativo y moral, que las dota de un carácter vinculante. La tradición "no sólo representa *lo que se hace* en una sociedad, sino *lo que debería hacerse*" (*Ibid.*, p. 87).

Robert Wuthnow (1987) hace referencia a la noción de orden moral: "un orden moral siempre está culturalmente construido. Es inherente al significado que las personas dan a su vida y al comportamiento con los demás. Estos significados están formados y se expresan en el lenguaje, no sólo en las palabras habladas y escritas sino también en el lenguaje de gestos, del movimiento corporal, y de la disposición en el espacio. Un orden moral es más fluido de lo que la idea de orden implica normalmente, debido a que los significados que la componen están sujetos a constante negociación y redefinición. Sin embargo, esta fluidez se ordena a partir de una estabilidad subyacente. Es la estabilidad que hace que las cosas parezcan no sólo familiares, sino correctas, y cuya violación se interpreta como una desviación de las normas sociales" (p. 146). La tradición representa la base sobre la cual los colectivos marroquíes elaboran este marco de orden moral, que contribuye a definir aquellos comportamientos sociales que son considerados como

adecuados <sup>12</sup>. La tradición aparece, pues, como guía para determinar las conductas sociales apropiadas que, en un contexto social regido por otros parámetros morales, puede representar la redefinición de lo que se considera *comunitariamente apropiado*.

En el caso concreto de la religión, según Wuthnow ésta ofrece una dimensión profundamente distintiva para los individuos, no sólo entre aquellos que comparten esa creencia, sino especialmente respecto a los que no: "como un orden moral, la religión forma parte de cómo las personas se definen a sí mismos, individualmente y en grupo. La religión identifica la tradición o tradiciones de la que los individuos provienen, y sirve como punto de referencia personal. La religión también proporciona las narraciones a través de las cuales estas identidades se comunican, y en torno a las cuales se construyen los mapas mentales -que representan narrativas de un capital común de historias religiosas o de narraciones distintivas por el hecho de pertenecer a una denominación, congregación, o de la propia biografía espiritual" (Wuthnow, 2005: 95).

Ahora bien, es importante tener presente que todo orden moral debe partir de un principio de consenso entre aquellos que aceptan regirse bajo el mismo. Y aunque es cierto -tal como recordaba Giddens en relación a la tradición- que pueden existir figuras que actúen como guardianes de la moralidad pública -y que con su actitud y comportamiento, sirven de ejemplo para los demás-, la eficiencia de este orden es cuando es *supervisado* colectivamente. Es decir, cuando los miembros de un grupo se autoregulan en relación a la norma social que es impuesta, no lo hacen por el mandato de una autoridad superior, sino por la presión que se ejerce desde el interior del grupo, entre pares o entre personas con las que se comparte un mismo ámbito de cotidianidad (en el

---

<sup>12</sup> "La moralidad guía la acción humana más allá de la gratificación inmediata de los deseos y las demandas momentáneas de una situación. Se compone de un conjunto razonablemente coherente de nociones acerca de lo que está bien y lo que está mal. Estas nociones sobre la buena vida se construyen mediante la interacción comunicativa y son, seleccionadas, mantenidas y transmitidas mediante procesos sociales, en los que se canonizan o censuran ideas sobre lo que está bien y lo que está mal. De este modo, las distintas tradiciones históricas -memorias colectivas- se articulan, siendo útiles como pautas en la organización colectiva de la vida" (Luckmann, 2008: 15-16).

trabajo, la escuela, la vía pública, la escalera de vecinos,...). En contexto migratorio, tales prácticas de control social comunitario pasan prácticamente desapercibidas por parte de los observadores que no forman parte de estos colectivos, a pesar de que -paradójicamente- se suelen interpretar todas las transformaciones visibles en relación a estos colectivos (desde los hábitos vestimentarios a las relaciones sociales) como la "evidencia" de ese control que oprime a los miembros de estos colectivos -especialmente a mujeres y jóvenes. La realidad de ese orden moral que se reconstruye en contexto migratorio, es que éste es elaborado continuamente, de acuerdo a una triple relación ambivalente que tienen que saber gestionar estos colectivos: respecto a ellos mismos y a su diversidad interna, respecto a la sociedad en la que se insertan, y respecto a su sociedad de origen, cuyos referentes siguen estando bien presentes en su desarrollo comunitario.

En la definición de este orden moral suele ser habitual inspirarse en un modelo de tradición que es concebida como algo inmutable. Pero de hecho, las tradiciones son continuamente modificadas y transformadas a través de la intervención interna de los agentes que se arrogan la capacidad de referirse a ella ante el colectivo. El filósofo moral Alasdair MacIntyre entendía las tradiciones como "tradiciones vividas" (*living traditions*). Es decir, como aquella variedad de disposiciones morales y emocionales que constituyen la base sobre la que las tradiciones son definidas y transmitidas, formadas y reformadas, que se relacionan con instancias institucionales y de autoridad, y que son incorporadas por individuos y grupos dentro de sus narrativas vitales propias que los vinculan con un pasado. Esta definición es citada por Schirin Amir-Moazami y Armando Salvatore (2003: 55) para argumentar que, respecto a las comunidades musulmanas en Europa, no existe una única definición de lo que contiene e implica la tradición islámica (es decir, se produce una evidente fragmentación en las lecturas y definiciones de esta tradición), y que tanto los discursos, las prácticas como las instituciones que las legitiman en referencia a tales tradiciones, se encuentran expuestas a permanentes intervenciones internas, para ajustar el contenido de tal tradición a las circunstancias que se implican en el contexto europeo. Estos autores presentan el ejemplo de la redefinición en clave islámica, del papel de la mujer musulmana en el contexto

del espacio público europeo, como forma de argumentar el carácter contextual de toda reforma de la tradición.

En otro texto posterior, Salvatore insiste en que las iniciativas de reconstrucción de la tradición entre los musulmanes europeos vinculan los niveles comunitarios de la práctica con la dimensión institucional que crea y reproduce la autoridad. Esta autoridad que es definida como preservadora de la tradición, puede ser objeto de crítica y disputa dentro del marco del debate propio en estas comunidades, especialmente desde una perspectiva de cambio generacional. Pero sea como sea esta reforma de la tradición no implica la eliminación de las figuras de autoridad, aunque sí puede modificar la distribución o la naturaleza de la autoridad (Salvatore, 2004: 1016).

De acuerdo con todas estas argumentaciones previas, haremos referencia a la noción de tradición en contexto migratorio, como ese conjunto heterogéneo de normas, prácticas, percepciones y valores (inspirados en virtud de contenidos no exclusivamente religiosos, sino también étnicos, morales, lingüísticos, nacionales o políticos), que como tal quiere ser preservado, transmitido y convertido en ortodoxia, que conforma la base de lo que sería el capital de pertenencia de los colectivos musulmanes. Expresar la pertenencia es expresar la adhesión a ese conjunto de referencias por parte del individuo. Mediante el mantenimiento de ritualidades marcadas temporalmente por un tiempo festivo, el colectivo reclama del individuo que éste sea capaz de expresar ese capital de pertenencia que lo vincula al mismo. La figura de los imames, en este sentido, juega aquí la función de garantizar la pervivencia de la tradición en un discurso y en una práctica pública, que se proyecta hacia el colectivo. Más que guardianes de la tradición -como decía Giddens-, éstos actúan asumiendo un rol de continuidad respecto a un origen. El principal reto que deben asumir es demostrar ante su comunidad (que no ante la sociedad catalana, que le reclama otras responsabilidades), de que son capaces de mantener vivas esas referencias de origen.

## **B. GENEALOGÍAS DE LA AUTORIDAD RELIGIOSA**

## B.1. REVISANDO LA AUTORIDAD

### B.1.1. LA DISEMINACIÓN DE LA AUTORIDAD ISLÁMICA: NUEVAS VOCES, NUEVOS DISCURSOS, NUEVOS PÚBLICOS

La cuestión de la autoridad religiosa en el islam ocupa un lugar preferente en la literatura académica. Desde el orientalismo hasta las perspectivas de estudio más recientes, siempre se ha querido responder al interrogante de "¿quién habla en nombre del islam?". Los viejos argumentos de la tradición orientalista (recuperados vigorosamente en la actualidad) insistían en el hecho de que el islam es *la* religión escriptural por excelencia. La centralidad del Corán como Texto revelado (junto a la *sunna* del Profeta) establecía el principal criterio de la autoridad religiosa, a la que sólo tenían acceso una serie de especialistas que disponían del conocimiento adecuado para llevar a cabo la exégesis del mismo. La respuesta al interrogante anterior pasaría por comprender la forma en que la revelación divina se expresa en el Texto. Es decir, como en toda tradición religiosa, intentar entender cómo la divinidad transmite su mensaje a la Humanidad: "¿cómo habla Dios?". En este sentido, la mirada orientalista sobre la autoridad religiosa en el islam resiguió los pasos de la interpretación que elaboró la clásica teología islámica, dedicada a analizar la forma y el contenido de tal autoridad, y su encaje dentro del edificio doctrinal musulmán.

El interés por la autoridad se ha incrementado considerablemente las últimas décadas, ante el desarrollo del islamismo como movimiento político que cuestiona la legitimidad doctrinal de los actuales regímenes políticos, y como componente ineludible de la escena geopolítica contemporánea. La incorporación del factor islámico en la política internacional no sólo ha vuelto a poner la atención sobre la relación entre doctrina religiosa y praxis política en el islam, sino que también ha puesto en evidencia la pugna existente entre estados, instituciones e intérpretes de la doctrina islámica, para aparecer como autoridad global de referencia. Desde la disolución del Califato en 1924,



sucesivas voces han intentado ocupar este vacío en el liderazgo del mundo islámico, jugando un papel decisivo en polémicas como el caso Rushdie en 1988 hasta la crisis por las caricaturas de Muhammad en febrero de 2006.

Lo cierto es que desde hace tiempo, en el conjunto del mundo islámico se produce un proceso de diseminación de la autoridad religiosa, que es atribuido a las profundas transformaciones que se están generando en las sociedades musulmanas, a partir del desarrollo de una nueva esfera pública que se ve favorecida por la introducción de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación. Ello contribuye de manera efectiva a la emergencia de nuevas expresiones de autoridad islámica. Más que afirmar las autoridades existentes, esta dispersión amplía el rango de la misma cuestión, que sigue siendo quién - persona, institución, estado- se encuentra más cualificado para hablar en nombre del islam.

Eickelman y Piscatori (1988: 131) utilizan el término "fragmentación" para hacer referencia a lo que interpretan como el cuestionamiento del monopolio de una autoridad religiosa impuesta desde las instancias del poder en las sociedades musulmanas. Gaborieau y Zeghal (2004: 9) hablan de "multiplicación de las fuentes de autoridad religiosa" y de la tensión existente respecto a la voluntad política de unificarlas bajo un único polo. Krämer y Schmidtke (2006: 12) prefieren utilizar la palabra "proliferación del conocimiento religioso, de actores y de pronunciamientos normativos con un estatus indeterminado", puesto que consideran que hablar de fragmentación (o multiplicación) supondría aceptar la existencia de "un campo religioso que nunca ha estado unificado en torno a una única autoridad". Mandaville (2007: 103) opta por la "pluralización" de la autoridad islámica, que entiende que es resultado de su funcional diversificación (que supone un cambio en los términos de lo que supone la búsqueda personal del conocimiento), de su pluralización espacial (respecto los ámbitos que se relacionan con esta autoridad) y de su mediatización (en relación con las formas textuales y las figuras que son interpeladas por los creyentes). Por su parte, Van Bruinessen y Allievi (2009) sugieren utilizar el término "diseminación", para hacer referencia a este proceso dinámico de aparición de nuevos actores y discursos que reclaman una porción de esta

autoridad. Hablar en términos de diseminación supone partir de un proceso previo de proliferación, es decir, de ampliación del rango de voces e interpretaciones que reclaman para sí esta autoridad, y que sugiere observar (adoptando una metáfora propia del mundo agrícola, como sería pensar en el esparcimiento de semillas durante la siembra), cómo germinan y fructifican nuevos argumentos de expresión de esta autoridad aplicada a las circunstancias concretas de las sociedades musulmanas contemporáneas.

Sea cual sea el concepto que se adopte, lo que une a estos diferentes analistas es la evidencia de que, desde mediados del siglo XIX hasta la actualidad, se observa un proceso de gradual erosión en el sistema tradicional de producción y diseminación del conocimiento y la autoridad religiosa en el mundo islámico.

El islam se presenta como una religión basada sobre el conocimiento (*ilm*)<sup>13</sup> (Rosenthal, 1970), al que se accede a través de una formación institucionalizada (Makdisi, 1981; Berkey, 1992; Hefner-Zaman, 2007), que permite definir un corpus de perfiles y funciones religiosas, así como una serie de especialidades teológicas<sup>14</sup>. Y todo ello centrado en la comprensión e interpretación del Texto revelado, como expresión de la autoridad última que emana de Dios<sup>15</sup>. En su definición canónica, la doctrina islámica formula un

---

<sup>13</sup> Según un dicho atribuido al profeta Muhammad, "la búsqueda de conocimiento (*talab al-ilm*) es una obligación para cada creyente". A pesar que los diferentes autores que han interpretado esta afirmación no explicitan que este conocimiento sea religioso, lo cierto es que afirman que obtener conocimiento respecto a la voluntad divina es superior a cualquier otro tipo de aprendizaje (Abou El Fadl, 2001: 33).

<sup>14</sup> Por orden de importancia, 1) las ciencias coránicas, lecturas (*qiraat*) y comentarios (*tafsir*); 2) las ciencias del *hadiz*; 3) la ciencia del derecho (*fiqh*); y 4) la filosofía (*kalam*).

<sup>15</sup> El Texto no sólo es fuente de autoridad; también lo es de devoción popular, hallándose presente en los espacios de la vida cotidiana, y al que incluso se le atribuyen propiedades curativas o de protección (Mateo, 2009b). Su centralidad en la vida cotidiana del musulmán, es reivindicado de nuevo por las interpretaciones literalistas contemporáneas. Véase el siguiente ejemplo: el jeque salafi Muhammad Husayn Yaqub ha visitado Cataluña en diversas ocasiones. En una de ellas, aceptó la amable invitación de uno de los miembros de la organización para ser acogido en su casa. Cuando el jeque se acomodó en la sala principal de la casa, observó algo que le contrarió: en esa sala, la televisión ocupaba un lugar más importante que un Corán, de edición sencilla, que estaba apilado junto a otros papeles y libros en una pequeña estantería. El jeque Yaqub reprendió al dueño de la casa por el abandono del Texto sagrado: "abre el Corán y cierra la televisión", le espetó. Al día siguiente, Yaqub empezó su conferencia refiriéndose a este ejemplo como argumento para reclamar un mayor compromiso de los

coherente modelo de autoridad religiosa, cuya expresión idealizada se muestra en la figura del Profeta. Tras su muerte, ese modelo que conjuntaba autoridad religiosa y liderazgo político (ver capítulo siguiente) se vería explícitamente cuestionado, ni en forma ni en contenido, pero si en su expresión. Sus inmediatos sucesores (los llamados califas bien guiados, *al-julafa ar-rashidun*) pudieron mantener ese mismo modelo, basado sobre un equilibrio entre autoridad y poder, por el hecho de estar emparentados con el mismo Profeta. Los califas Omeyas, y posteriormente Abbasíes, representarían otros modelos de expresión del binomio autoridad y poder (Makdisi, 1982: 118). Un hecho histórico concreto, permite apreciar cómo progresivamente este equilibrio se decanta hacia el poder político y la instrumentalización de la autoridad religiosa: durante la batalla de Siffin (657), que enfrentó a los partidarios de Ali con los de Muawiya por la sucesión del asesinado califa Uthman, éstos últimos blandieron en la punta de sus espadas algunos ejemplares del Corán, como forma de exclamar la legitimidad de su empresa y desmoralizar a sus adversarios. Según Abou Zayd (1999: 162), este ejemplo supone la primera tentativa en la historia del islam para "imponer la razón sobre el texto", al "transferir el conflicto del ámbito sociopolítico al propio de la religión y los textos".

Ejemplos como éstos abundan en la historia de cada sociedad musulmana, lo que demuestra la fragilidad y contingencia de una autoridad religiosa impuesta por el poder político. De ahí que las actuales perspectivas de análisis de estas expresiones de autoridad, pasen por desarrollar enfoques que insisten más en los contextos (históricos, sociales o políticos) que las enmarcan, así como las tensiones subyacentes al intento de instrumentalización de la doctrina religiosa que no en mantener ese enfoque formalista y canónico del orientalismo clásico.

Al-Tabari (m. 310H / 923 dC.), en su monumental comentario del Corán, recogió la siguiente afirmación de Ali, el cuarto califa tras la muerte de Muhammad: "el Corán es mudo, son los hombres los que hablan en su

---

musulmanes con su fe. Este caso nos fue relatado por Hassan Halhoul, que fue uno de los asistentes a esta conferencia, y al cual le agradecemos que nos explicara esta anécdota.

nombre" (citado por Abou Zayd, 1999: 174). La sucesión de opiniones, de doctrinas y de disputas que constituyen la historia del pensamiento islámico no han cuestionado la autoridad de las llamadas "dos fuentes" del conocimiento: el Corán y la *sunna*. Es en base a ellas que se construye todo el edificio normativo-jurídico del islam <sup>16</sup>. Su autoridad nunca ha sido cuestionada, si bien las controversias han sido planteadas respecto a su interpretación.

Todo texto es ambiguo, ya que se halla sujeto a las interpretaciones diversas que puedan elaborar sus lectores, respecto a lo que quiso transmitir el redactor. Es dogma aceptado por todos los creyentes musulmanes, que el texto coránico corresponde, palabra por palabra, a la voz de Dios. Dios eligió cada uno de los términos del Texto sagrado, para comunicar su mensaje a los hombres, reconociendo la existencia de ambigüedades en el mismo (Corán III:7), y alertando de las interpretaciones erróneas que se pudieran generar <sup>17</sup>. Para evitar ello, en el caso concreto del Corán, la teología musulmana ha constituido una ciencia exegética (*ilm al-tafsir*) que ha dedicado sus esfuerzos a descifrar el sentido del mensaje revelado <sup>18</sup>. La explicación constituía el mecanismo para mantener el carácter autoritativo del Texto. Igualmente, el desarrollo de una ciencia de los hechos del Profeta (*ilm al-hadiz*), se basaba en la aplicación de métodos de autenticación de esa tradición que originariamente fue transmitida oralmente.

---

<sup>16</sup> En opinión de Georges Makdisi (1977: 303), la supremacía de la ley en el islam clásico, le convierte en una nomocracia.

<sup>17</sup> "Él [Dios] es quien ha hecho descender sobre ti esta escritura divina, en la que hay mensajes que son claros por, y en sí mismos -que son la esencia de la escritura divina- junto con otros que son alegóricos. Pero aquellos cuyos corazones tienden a desviarse de la verdad van tras esa parte de la escritura divina que ha sido expresada en alegoría, buscando confusión, y queriendo llegar a su significado último de una forma arbitraria; pero su significado último sólo Dios lo conoce. De ahí que aquellos que están profundamente arraigados en el conocimiento digan: 'creemos en ella; toda la escritura divina proviene de nuestro Sustentador, aunque sólo los dotados de perspicacia tienen eso presente' (Corán III:7. Edición y comentarios a cargo de Muhammad Asad). Esta cita suele ser utilizada para hacer referencia a la existencia de un contenido esotérico presente en el Corán.

<sup>18</sup> Para una introducción de la exégesis coránica clásica, véase Merad (1998). Para una visión en conjunto sobre la interpretación del Corán y otras aproximaciones teológicas al mismo, ver Amir-Moezzi (2007), y sobre los debates contemporáneos sobre la literatura de los hadices, ver Brown (1996).

El rechazo de la dimensión histórica es palpable, tanto en las lecturas clásicas como en las revivalistas del Corán y la *sunna*, que han convertido su exégesis en una simple explicación lingüística del texto. De esta manera se quería preservar el principio de la ortodoxia basada en la inmutabilidad de la forma y el contenido de la Revelación. Las ortodoxias (que fueron heterodoxias, antes de convencer al poder político de su verdad) siempre han planteado que esta diversidad de interpretaciones abre la vía a la generación de la discordia (*fitna*) en la comunidad islámica, así como la introducción de innovaciones reprensibles (*bida*) provocadas por un exceso de intelectualismo. El textualismo (o referencia estricta al contenido literal del Corán o la *sunna*) ha sido el método clásico para allanar el terreno a la ortodoxia. De la misma manera, la renovada importancia dada a los hadices por parte del revivalismo islámico, sugiriendo su independencia respecto al texto del Corán, así como en relación a los desarrollos de las diferentes escuelas jurídicas<sup>19</sup>, plantea la formulación de lecturas textuales a partir del reconocimiento por consenso de la veracidad de aquellos dichos que forman parte de los compedios clásicos de al-Bujari o al-Muslim. Las lecturas contemporáneas inspiradas en el literalismo wahhabi hacen referencia a la noción de *nass* (o texto literal) aplicada al Corán y a la *sunna*. Ambos textos son tratados de forma integrada, simétrica y estructurada, como pertenecientes a un mismo autor (ya sea Dios, su Profeta o, incluso, los Compañeros y Sucesores del mismo). De esta manera, el texto como expresión de la Divinidad y autoridad máxima, se convierte en no-negociable y no-interpretable por parte de sus lectores. Para Abou El Fadl (2001: 125), el cierre interpretativo de estos textos es un acto despótico: no sólo porque impide el desarrollo de nuevas interpretaciones de los mismos, sino porque usurpa la propia autonomía del texto (es decir, su capacidad para permitir la evolución de las sucesivas interpretaciones que se hagan del mismo), lo que pervierte el principio de autoridad que se deriva de ellos.

---

<sup>19</sup> El jeque Muhammad Nasir al-Din al-Albani (1914-1999), autor de referencia para la *salafiya* doctrinal, sugirió que la literatura sobre los dichos del Profeta podría proporcionar respuesta a cuestiones que no fueron abordadas en el texto coránico. Sobre al-Albani, véase Lacroix (2009).

El desarrollo de nuevos enfoques hermenéuticos e interpretativos (Arkoun, 1982; Esack, 1997; Abou Zayd, 1999; Abou El Fadl, 2001), sugiere la distinción entre un "sentido" primero del Corán históricamente contextualizado, y su "significado" cambiante de acuerdo a la interpretación que elaboren los individuos a lo largo de la historia. A través de esta continuada reinterpretación (que no ha de ser arbitraria y debe regirse por un principio de objetividad), es posible mantener la vigencia del mensaje universal del "hecho coránico" (Arkoun). El sentido de la hermenéutica que proponen estos autores sugiere aportar una mirada diferente a su contenido, teniendo presente sus contenidos implícitos (los *silencios* del Texto, según Abou Zayd), y permitiendo que el Texto permanezca abierto (Abou El-Fadl) a nuevas interpretaciones.

Volviendo de nuevo a recordar la cita de Ali recogida por al-Tabari, y a pesar de la insistencia ontológica del revivalismo islámico en relación a los textos revelados, éstos no adquieren "autoridad" en sí mismos, si no es a partir del momento en que su referencia es incorporada a través de su lectura, de su inserción en la plegaria, en el sermón, en la invocación, en la conferencia o en el discurso político (Gaffney, 1994). El recurso al Texto se entiende como mecanismo de legitimación de aquellos que lo citan o que lo enarbolan: aún recordamos las imágenes de las manifestaciones de protesta a finales de los años ochenta en Argelia, ampliamente reproducidas por los medios de comunicación occidentales, en donde algunos de los simpatizantes del Frente Islámico de Salvación blandían en sus manos un ejemplar del Corán. Los paralelismos simbólicos con respecto a la batalla de Siffin son del todo evidentes.

Así pues, el conocimiento del Texto autoritativo representa la base de la autoridad religiosa en el islam, pues este es el criterio sobre el que es posible establecer una jerarquía entre autoridades. Es sabido que en el islam no existe ninguna función religiosa que sea comparable a la del clero (especialmente en la tradición sunní). Doctrinalmente se entiende que no es posible establecer un papel de mediador entre el mensaje divino y el creyente musulmán. Debe ser éste mismo el que comprenda y perciba su contenido y, a través de su esfuerzo de comprensión y de interpretación (*ijtihad*) y su responsabilidad

personal, profundizar en su conocimiento de la fe, para convertirla en guía de referencia para la vida cotidiana. Todo intento, pues, para constituir un cuerpo sacerdotal que interceda entre Dios y los hombres, podría considerarse como un intento de usurpar la libertad fundamental de los creyentes para dirigirse directamente a la Divinidad. No obstante, ello no quiere decir que no existan en el islam diferentes especialistas religiosos <sup>20</sup> que, de acuerdo con su formación y su conocimiento, cumplen determinadas funciones al servicio de la comunidad musulmana, especialmente de reproducción y salvaguarda de este saber religioso. Louis Gardet (1977: 124) se refiere a ellos como "hombres de religión" (*ashab ad-din*), que muestran diferentes perfiles y especialidades, pero que se convierten en "expertos en ciencia religiosa", guiando a la comunidad en su conducta cotidiana. Los *ulama* (en singular, *alim*), los "hombres de conocimiento", representan este principio de guía y continuidad, como custodios, transmisores e intérpretes del legado intelectual y espiritual de la comunidad islámica <sup>21</sup>.

La autoridad de estos *ulama* como especialistas religiosas se fundamenta sobre el acceso y el uso de los textos sagrados islámicos. Todo el mundo puede tener acceso a estos textos, pero sólo unos especialistas están autorizados para interpretarlos. La especialización se convierte en la base de la autoridad, y dada la falta de una autoridad jerárquica que pueda conferir legitimidad a las diferentes expresiones de liderazgo religioso, en conocimiento de los textos sagrados se convierten en el baremo que regula esta autoridad.

---

<sup>20</sup> Si desarrollamos el concepto de *especialista religioso*, aplicado a aquellos individuos que "son más diestros en la realización de determinadas tareas religiosas que otros miembros de su comunidad" (De Waal Malefijt, 1975: 275), podemos conectar con el desarrollo de este mismo concepto por parte de Pierre Bourdieu, para el que la competencia religiosa de estos especialistas se fundamenta en la "*maîtrise savante*, de un corpus de normas y saberes explícitos, explícita y deliberadamente sistematizados por los especialistas que pertenecen a una institución socialmente encargada de reproducir el capital religioso por una acción pedagógica expresa" (Bourdieu, 1971b: 305). Los especialistas, pues, como depositarios de este capital religioso, forman parte de una estructura burocrática que garantiza la continuidad y legitimidad de su función.

<sup>21</sup> Este principio de guía y continuidad es fundamental dentro de este concepto de *ulama*: "es la combinación de su formación intelectual, de su vocación y, fundamentalmente, de su orientación, es decir, de un cierto sentido de continuidad con la tradición islámica que define los *ulama*, y es este sentido de continuidad lo que constituye la más significativa diferencia entre estos y sus detractores modernistas e islamistas" (Zaman, 2002: 10).

La *ijaza* es la autorización o licencia que corrobora la transmisión del conocimiento entre una autoridad religiosa y sus discípulos. Antes de la existencia de cualquier forma de jerarquía institucional de regulación en el acceso al conocimiento religioso, los *ulama* otorgaban un permiso escrito a sus discípulos, mediante la cual se quería preservar la correcta transmisión de un texto o un libro de ese maestro, o de una selección de hadices. Supervisar la forma de esta transmisión garantizaba su legado a posteriores generaciones, en la que el discípulo que recibía esa *ijaza*, con el tiempo se convertía en maestro de otros alumnos a los que transmitía ese conocimiento a través de esa autorización (Makdisi, 1981: 140-152; Berkey, 1992: 31-34). En sus orígenes, la *ijaza* representa el reconocimiento del valor fundamental de la transmisión oral en el mantenimiento y perduración del conocimiento religioso, junto con otros mecanismos de sucesión como los *isnads* (cadenas de testimonios fundamentales para garantizar la veracidad de los hadices) o las *sama* (certificado de haber sido testimonio de la lectura o recitación de un texto) (Vajda, 1978: 1020). Conforme se desarrollan las primeras estructuras de institucionalización de la autoridad religiosa (a partir del s.IV H), y se determina la formación que se requiere para el acceso a la especialización religiosa <sup>22</sup>, el concepto *ijaza* comienza a aplicarse como criterio para autorizar el ejercicio de una serie de funciones, como la enseñanza de la jurisprudencia islámica (*ijaza bil-tadris*) o para elaborar respuestas en forma de *fatwa* (*ijaza bil-fatwa*). Por derivación, en la actualidad, suele ser aplicada como criterio de certificación de una formación recibida después de un procedimiento de examen, lo que le habilita para el ejercicio de la función para la que se ha formado.

Las tareas propias de los *ulama* giran, pues, en torno a estos textos, memorizándolos (*hafiz al-quran*), interpretándolos (*tafsir*) o estudiando la

---

<sup>22</sup> Makdisi (1981: 270-276) compara la *ijaza* a la *licentia docendi*, desarrollada por decreto por el papa Alejandro III (cuyo pontificado duró desde 1159 a 1181), como forma de regular el acceso al ejercicio de la formación religiosa. Mientras que la *ijaza* establecía una autorización que pasaba de una persona (el maestro) a otra (el discípulo), la *licentia docendi* se inscribía dentro de la estructura jerárquica de la Iglesia. No obstante, parece evidente la influencia de la primera sobre la segunda, pues en definitiva ambas intentan establecer los criterios para la definición del carácter autoritativo de aquella persona que se dedica a la formación.



tradición profética (*hadiz*)<sup>23</sup>. De acuerdo con Gilsenan (1982: 31-32), no sólo el texto sagrado es un instrumento de autoridad para los *ulama*, sino que es transformado en esotérico y reservado para los especialistas, como forma de excluir otras interpretaciones no ortodoxas. La reproducción de la autoridad de estos especialistas religiosos se fundamenta en el mantenimiento del Texto preservado de otras interpretaciones heterodoxas.

La ortodoxia, no obstante, no sólo desea preservar el Texto de interpretaciones erróneas, sino también de su recurso fuera de los parámetros institucionales establecidos. La institucionalización del islam supone controlar la transmisión del conocimiento, lo que supone necesariamente una tensión esencial respecto al mismo ejemplo proporcionado por la predicación del propio profeta Muhammad. Jonathan Berkey (2001) plantea la cuestión de las complejas relaciones entre la predicación popular en los primeros siglos del islam, y las instancias doctrinales que pretendían controlar la discrecionalidad y heterodoxia de estos predicadores. El contraste se establecía entre la *jutba* (el discurso que pronuncia el imam durante la oración del viernes al mediodía) como predicación oficial, de la prédica informal de otros predicadores (*waiz*, pl. *wuaz*) y narradores (*qass*, pl. *qussas*). El *waiz* "tenía la responsabilidad de inspirar el miedo piadoso de sus oyentes, narrándoles historias de los héroes de la fe islámica", mientras que los *qass* "recitaban de memoria pasajes del Corán, de los hadices, e historias de los primeros musulmanes, para alentar a su audiencia para rezar, ayunar y mejorar otras obligaciones legales y del culto" (Berkey, 2001: 13). Durante mucho tiempo, estos predicadores populares fueron los encargados de promover el conocimiento de la doctrina islámica entre las masas populares (Jones, 2007). A pesar de ello, recibían constantes críticas, especialmente por parte de los juristas que pertenecían a la escuela Hanbalí. Berkey cita a Ibn al-Jawzi (m. 597/1201 dC.) que consideraba a estos

---

<sup>23</sup> La centralidad de los textos sagrados es destacada por Eickelman como uno de los principios fundamentales sobre el que se basa todo tipo de enseñanza doctrinal: "el paradigma de todo conocimiento es el Corán considerado literalmente como la palabra de Dios; en Marruecos su cuidadosa memorización en una o varias de las formas convencionales de recitación es el primer nivel de dominio de las ciencias religiosas a través de la 'posesión mnemónica' (*malakat al-hifd*). La memorización de textos clave tal como es memorizado el Corán es el punto de partida para tener competencias en materia de ciencia religiosa" (Eickelman, 1985: 57-58).

predicadores populares como "mentirosos que engañaban a sus crédulos oyentes". El hecho de que éstas prédicas se llevaran a cabo en contextos informales, en donde coincidían en un mismo espacio hombres y mujeres, o en cementerios durante las noches de luna llena, también era objeto de crítica por parte de estos juristas tradicionalistas. La posibilidad de que durante estas prédicas también se aprovechara para elaborar una crítica a los poderes políticos, generó las suspicacias de los gobernantes que intentaron controlar de cerca esas actividades de predicación.

Frente a estas alternativas, mantenidas desde el principio del islam fuera de las instituciones que se arrogan como defensoras de la ortodoxia, el monopolio sobre la interpretación de la Revelación profética sigue permaneciendo en manos de los *ulama*, a pesar de que su papel es doblemente cuestionado en la actualidad en todo el mundo islámico, ante las transformaciones del espacio público islámico (Eickelman-Anderson, 1999). Por un lado, las iniciativas desarrolladas por los diferentes estados musulmanes para organizar el campo religioso y, especialmente, en la formación y reproducción de imames y demás personal religioso, se incorporan plenamente dentro de un proceso de burocratización religiosa que tiene como principal objetivo la legitimación de su acción política, y hacer frente a otros centros de producción de este capital religioso (ya sean tradicionales o, más recientes, de inspiración islamista) que pudieran cuestionar esta legitimidad. Por otro, una de las consecuencias de la promoción de la enseñanza superior en estos países, así como la acelerada implantación de las nuevas tecnologías de la información, ha sido la aparición de nuevas voces e interpretaciones en un terreno y unas temáticas que anteriormente había sido monopolio casi exclusivo de los *ulama*. Esta inherente "democratización" que incorpora este nuevo espacio público islámico, tanto en el acceso como respecto a las tendencias de interpretación de los textos canónicos de la tradición islámica, redefine las concepciones y estructuras de la autoridad religiosa y, por tanto, del rol de los *ulama*, así como también del resto de las figuras religiosas, entre ellas los imames (Zaman, 2002: 54-55). En este contexto de competencia por la autoridad doctrinal, las figuras religiosas de rango medio (como serían los imames o los predicadores) despiertan un renovado interés respecto a cómo esta autoridad se expresa en contextos

locales <sup>24</sup>, tanto por lo que tiene que ver respecto a su trascendencia comunitaria (como figura visible que se encuentra al frente de la mezquita local), por su carácter más o menos profesional (dependiendo del estado o de una entidad benefactora), como por situarse en un nivel intermedio entre la jerarquía religiosa de referencia y la comunidad de creyentes a la que sirve de guía en la oración diaria.

### **B.1.2. LAS LEGITIMIDADES COMPLEMENTARIAS ENTRE RELIGIÓN Y POLÍTICA**

Forma parte del conocimiento común, afirmar que en el islam no se produce una clara delimitación entre religión y política, en contraste con otras tradiciones religiosas -como el cristianismo-, sí que han sabido distinguir después de un largo proceso histórico, diferenciando entre una esfera política y una esfera religiosa. La supuesta indivisibilidad doctrinal islámica entre ambas esferas, es enunciada en base a la combinación de tres principios (*din*, religión; *dawla*, estado; *dunya*, mundo), que se consideran como inseparables, lo que inhabilita a las sociedades islámicas a poder desarrollar esferas secularizadas en su seno. Esta es la síntesis que, de acuerdo con esa *complicidad textualista* que une a orientalistas con islamistas, permite mantener activa esta simbiosis político-religiosa en el islam. Tanto unos como otros, suelen referirse al versículo coránico IV:59 -entre otros-, en el que se dice "obedecer a Dios, obedeced al Enviado y a aquellos de vosotros que tengan autoridad". Las interpretaciones orientalista <sup>25</sup> e islamista <sup>26</sup> de este fragmento, son deudoras

---

<sup>24</sup> El estudio del "islam en contextos locales" parte del principio de combinar el reconocimiento de los inmediatos ámbitos sociales donde se expresa una determinada práctica considerada como islámica, con una relación de continuidad que la inscribe dentro de una tradición más amplia (Eickelman, 1981: 1-16; Gaffney, 1994: 30). Esta perspectiva de análisis es del todo aplicable a la realidad del islam europeo, una vez se ha superado el paradigma del transplante que había dominado en los primeros estudios.

<sup>25</sup> "El mensaje de esta enseñanza es doble: transmite al gobernante el autoritarismo y al súbdito la sumisión. Gobernante y súbdito están ligados por ciertas obligaciones que les impone la Ley Sagrada, tanto hacia Dios como del uno hacia el otro, y el deber primario y esencial que el súbdito tiene hacia el gobernante es el de obediencia. [...] El deber de obediencia hacia la autoridad legítima no es solamente de conveniencia política. Es una

de la misma focalización en la figura de Muhammad que, al combinar en su figura las dos dimensiones de profeta y mensajero divino, con las de caudillo y líder político, representa idealmente la combinación entre religión y política (Crone-Hinds, 1986).

Eickelman y Piscatori (1996: 57 y ss.) argumentan que la clave para entender la relación que se establece entre religión y política en el islam se encuentra en la naturaleza de la autoridad, que para garantizar el reconocimiento social de su ejercicio, puede solapar elementos de uno y otro ámbito. El análisis de las expresiones de esta autoridad combinada debería de hacerse, según estos autores, a partir de los tres niveles donde ésta se expresa: el nivel *ideológico*, en que la autoridad es encarnada por grupos o individuos que son identificados con el orden moral y con los elementos sociales de referencia simbólica (incluidos los textos sagrados y su exégesis), lo que les permite controlar y rutinitizar la producción simbólica de una sociedad. El nivel *situacional*, donde la institucionalización de la autoridad favorece la presencia de diferentes actores que pugnan entre sí para apropiarse de esta autoridad. El recurso intensivo a los símbolos que lo identifican, favorece continuas "apropiaciones" por parte de unos y otros, convirtiéndose la autoridad en algo que depende de la posición que uno ocupa en relación con los propios competidores. Por último, el nivel *funcional*, en el que la autoridad extrae su prestigio e influencia precisamente de la ejecución de una serie de funciones. Su rol se expresa, en cierta manera, en base a un argumento circular: una autoridad extrae su predicamento del ejercicio de esta autoridad, pero también a través de la mediación que ejerce entre los diferentes polos de poder presentes en una sociedad.

---

obligación religiosa, definida e impuesta por la Ley Sagrada y fundamentada en la revelación. La desobediencia es, por tanto, tan pecado como el crimen" (Lewis, 1990: 154).

<sup>26</sup> "Declarar la divinidad de Dios tan sólo significa un rechazo completo del gobierno humano en todas sus formas y modelos, sistemas y acuerdos. Significa la destrucción del reino del hombre para establecer el reino de Dios en la tierra, arrebatando el poder de las manos de los usurpadores humanos para devolvérselo a Dios solo; la supremacía de la divina ley sola y la cancelación de las leyes humanas" (Sayyid Qutb, argumentando el principio de la *hakimiyya*, como soberanía absoluta de Dios. Citado por Ayubi, 1996: 198).

El problema de la relación entre religión y política se plantea desde el día siguiente a la muerte de Muhammad. Así lo sugirió en 1925 el juez azharí Ali Abd al-Raziq (1888-1966), en su conocida obra "El islam y los fundamentos del poder", por la cual recibió un severo correctivo de las instituciones religiosas y políticas egipcias. Al distinguir claramente entre lo que sería la referencia doctrinal religiosa y los diferentes procesos históricos acontecidos tras la muerte del Profeta del islam, Abd al-Raziq proponía una interpretación que cuestionaba el principio de la infalibilidad que supuestamente implicaba la figura del Califa, en su doble rol de gobernante y sucesor de Muhammad<sup>27</sup>. Su obra, publicada poco tiempo después de que el parlamento turco, bajo el gobierno de Mustafa Kemal Atatürk, decidiera abolir definitivamente el califato, ponía en evidencia la arbitrariedad de ese vínculo entre lo político y lo religioso. Décadas más tarde, otros autores siguen manteniendo esos argumentos que proclaman la diferenciación en el islam entre ambas esferas (Rahman, 1982; Carré, 1996; Ferjani, 2005). El primero de ellos considera que la influencia política dentro de la esfera religiosa es esencialmente nociva, puesto que los preceptos islámicos más que servir para guiar la práctica política, han sido convertidos en instrumentos del poder. El segundo autor ofrece un breve pero incisivo recordatorio histórico sobre las trayectorias llevadas a cabo por las otras dos tradiciones monoteístas en la vinculación entre religión y política. El tercer y último autor cuestiona, a partir de un detallado estudio terminológico, ese supuesto que hace del islam una religión particularmente totalizante, en donde lo espiritual y lo temporal, lo político y lo religioso, fueran un conjunto simultáneo e indistinto. Estos autores, junto con Abd al-Raziq expresan su desacuerdo ante la absoluta demagogia de la política al referirse a la esfera política<sup>28</sup>, o ante la implícita sacralización que parece ratificar la relación entre

---

<sup>27</sup> "La religión musulmana es inocente de esta institución califal tal como la entienden generalmente los musulmanes. Es inocente de todo ese montaje de seducción e intimidación, de orgullo y poderío con que han rodeado al califato. Este nada tiene que ver con las funciones religiosas, como no lo tienen las funciones básicas del poder y del Estado. Estas son funciones puramente políticas. La religión es ajena a todas ellas. Ni las reconoce ni las niega, ni las ordena ni las prohíbe. Las ha dejado simplemente a su libre curso para que podamos recurrir, en caso necesario, al juicio de nuestra razón, a la experiencia de otras naciones o a las reglas de la mera política" (Abd al-Raziq, 2007: 171-172).

<sup>28</sup> "El eslogan de que "en el islam, religión y política son inseparables" es empleado para embaucar a la gente para que acepte este supuesto; en lugar de que la política o el estado se

ambos ámbitos, haciendo explícita su diferenciación funcional <sup>29</sup>, o bien cuestionando la legitimidad ideológica que se establece entre ellos <sup>30</sup>.

La abolición de la institución califal por parte de Atatürk supuso, paradójicamente, un impulso al control de lo religioso por parte de lo político. Que el hecho religioso formalmente pasara a ser administrado por el hecho político, representaba la confirmación de la superioridad de la política sobre la religión, y la expresión de la voluntad de un poder -en este caso de un Imperio Otomano en declive- para *atar corto* a la esfera religiosa, desde siempre foco de tensiones con el poder político. El abandono del califato no supondría la secularización de la política por parte de los estados musulmanes, sino el reforzamiento de las tendencias hacia la burocratización y de administración política de la referencia religiosa, así como a la funcionarización de las figuras religiosas, que pasarían a depender estructuralmente de la organización estatal.

A todo lo largo del siglo XX, los diferentes gobiernos de países musulmanes han desarrollado estrategias más o menos explícitas para conseguir que la referencia religiosa pasara a estar al servicio de la autoridad política <sup>31</sup>. El objetivo era conseguir de manera exclusiva una legitimidad religiosa de su posición política, impidiendo que otros actores políticos de oposición pudieran cuestionar abiertamente el carácter "religiosamente legítimo" de su gobierno. Empleando los términos desarrollados por Pierre Bourdieu (1971b), los estados

---

pongan al servicio de los objetivos a largo plazo del islam, el islam debe servir para los objetivos miopes e inmediatos de los partidos políticos (Rahman, 1982: 140).

<sup>29</sup> "[En el islam] la separación de la religión y la política es una regla. Los ulemas y demás hombres de religión tienen atribuidas funciones religiosas: doctrina, culto, beneficencia y determinados campos del derecho. Por su lado, califas, sultanes, emires, reyes y presidentes, desempeñan funciones políticas: impuestos, ejército, ley y policía. Esta separación de los papeles está doctrinalmente establecida y justificada" (Carré, 1996: 70).

<sup>30</sup> "Este recurso a la religión como paliativo ideológico es la consecuencia de la ausencia de democracia, tanto a nivel del funcionamiento de los propios sistemas como a los proyectos políticos alternativos. Ante la falta de legitimidad democrática, la mistificación ideológica, ya sea en nombre de la religión o de otra ideología, es inevitable" (Ferjani, 2005: 328).

<sup>31</sup> Podemos encontrar ejemplos evidentes de este proceso en Marruecos (Tozy, 2000; Zeghal, 2005), Egipto (Zeghal, 1997; Arigita, 2005), en Turquía (Saktanber, 2002; Zarcón, 2004), en Arabia Saudí (Ménoret, 2003), y en Pakistán (Malik, 1996; Zaman, 2002), entre otros países.

de los países musulmanes pretendieron acumular la gran mayoría del capital religioso disponible en el campo religioso presente en sus sociedades para utilizarlo de manera exclusiva y excluyente respecto de aquellos actores que pudieran aparecer como opositores a su autoridad.

Lo más paradójico es que en paralelo a este proceso de creciente *clericalización* de un personal religioso islámico bajo la égida de los estados musulmanes, se observa la aparición de otras expresiones de autoridad religiosa, en especial la de los predicadores libres o no adscritos a ninguna mezquita u oratorio. Este proceso, que ha acompañado el islam desde sus primeros momentos, y no sólo el último siglo con la aparición del islamismo político, ha definido la posibilidad de poder generar un discurso y una práctica de ejercicio de la autoridad religiosa islámica en espacios y situaciones que rehuyen el control administrativo y regulador del estado, y representa la primera prueba de la diseminación de esta autoridad en el panorama religioso islámico contemporáneo.

Estos ámbitos alternativos de expresión de una autoridad religiosa fuera del terreno marcado por el estado suelen ser indicadores de su notable incapacidad para ejercer un control sin fisuras de la producción del capital religioso. En los dos campos en donde el poder político pretende ejercer principalmente su dominio -en el ámbito educativo y en el legal-, diferentes trabajos han puesto de manifiesto las dificultades que siguen teniendo los estados musulmanes en relación a los actores del campo religioso. Eickelman (1992) y Hefner (2007) observan que el intento por controlar el acceso al conocimiento como forma de seleccionar a las futuras figuras de autoridad religiosa, acaba generando nuevas disidencias. Masud-Messick-Powers (1996) y Skovgaard-Petersen (1997) muestran cómo las tensiones en la elaboración de dictámenes jurídicos (*fatwa*) responden a los contextos políticos cambiantes, en donde las autoridades religiosas instituidas disponen de un mayor o menor margen de maniobra para pronunciar sus edictos. En definitiva, y tal como argumentaba Carré, "los tribunales y las escuelas son los lugares de fricción entre ambos poderes, al igual que sucede en cualquier sociedad" (1997: 70).

### B.1.3. AUTORIDADES MEDIÁTICAS

El proceso de diseminación de la autoridad religiosa en el mundo islámico se acelera aún más a través del recurso a las nuevas tecnologías de la información. A pesar de que la profusión de telepredicadores y páginas de temática islámica en internet podría estar indicando la aparición de nuevas voces que reclaman legitimidad para comentar e interpretar la doctrina islámica, eso no quiere decir que estemos ante la creación de nuevas autoridades religiosas. El hecho de transmitir un discurso islámico a través de internet puede contribuir a reforzar la legitimidad de una autoridad religiosa previamente fundamentada, aunque posiblemente no sea suficiente para definirla como tal. Más que ante la aparición de nuevas autoridades, estamos delante de la aceptación de nuevos criterios que pueden servir para ahondar en la legitimidad de autoridades ya existentes. No deja de ser significativo ver cómo autoridades que se encuentran legitimadas tradicionalmente, hacen un recurso intensivo de los medios de comunicación para reforzar su propio predicamento. Los seguidores pasan a ser reconceptualizados como audiencias, y el índice de popularidad se convierte hoy en día en argumento de legitimidad para poder hablar del islam y su doctrina. Tal y como apuntan autores que analizan la producción y recepción de estos discursos (Eickelman-Anderson, 1999; Bunt, 2000, 2003 y 2009), nos encontraríamos ante un proceso más amplio de transformación del espacio público de las sociedades musulmanas, donde el uso y el recurso a la referencia islámica se diversifica.

El debate, pues, no se emplaza en una lógica de tipo corporativista o competencial, en torno a la posesión o no por parte de estas nuevas voces, del criterio tradicional de autorización (*ijaza*) para interpretar la doctrina. Se sitúa, por el contrario, en términos de audiencias mediáticas, y de acuerdo con criterios de legitimación popular, que probablemente no tienen nada que ver con los propios de la tradición islámica, pero que se muestran del todo adecuados a la vida moderna, como pueden ser los índices de audiencia de sus programas televisivos o el número de conexiones a su página web.



Criterios, en definitiva, que más que indicar estrictamente la diseminación de la autoridad religiosa islámica, dan pistas de la transformación de las relaciones que se establecen entre esta autoridad y las poblaciones musulmanas. La verticalidad en que se basaban las relaciones tradicionales con la autoridad se reorientan, quizás no tanto desde un plano horizontal, como transversal en complemento con otros contenidos de autoridad doctrinal, redefiniendo tal relación a partir de un criterio de accesibilidad e inmediatez.

Lo que es verdaderamente sustantivo en esta diseminación de la autoridad religiosa (que puede favorecer la posibilidad de *zapping* entre autoridades viejas y nuevas, y que debilita aún más la posibilidad de identificar una autoridad religiosa islámica central), es la dimensión de influencia que puedan alcanzar estas voces en la vida cotidiana de los colectivos musulmanes.

Tres serían las consecuencias inmediatas del recurso a los medios de comunicación, ya sea por parte de las autoridades legitimadas tradicionalmente como por aquellas que se encuentran en vías de legitimación popular: en primer lugar, estos argumentos y discursos contribuyen activamente a contestar el uso hegemónico del lenguaje simbólico del islam que han mantenido las diferentes autoridades políticas y las autoridades religiosas tradicionales. En segundo lugar, la accesibilidad a estas nuevas interpretaciones y grados de difusión que consiguen, está permitiendo un acceso mucho más directo y personal a esta referencia islámica, reforzando un proceso de creciente individualización, donde la pertenencia islámica se relaciona a partir de ahora con las consideraciones éticas y morales de los propios individuos (Ferrié, 2004; Göle, 2005; Haenni, 2005). En tercer lugar, los debates que se generan entorno la autoridad para el uso de la referencia islámica, sobrepasan el ámbito local o nacional, para proyectarse sobre una perspectiva de carácter transnacional (Mandaville, 2000).

Casi sin excepción, los regímenes políticos de los países musulmanes han utilizado los medios de comunicación para su labor propagandista (Mermier, 2003). Hoy en día, su principal preocupación sigue estando en el control de acceso a estos medios, erigiéndose en los únicos actores políticos, y limitando

el acceso de otros que pudieran erosionar su legitimidad política. Las inclinaciones represoras de tales gobiernos se han encontrado con el inconveniente de tener que compatibilizar el control de las actividades ciudadanas con el mantenimiento de tales medios de comunicación, fundamentales para no quedarse fuera de la nueva economía mundial. El éxito de la cadena qatarí por satélite, *Al-Jazira*, representa un cambio de registro en el acceso a la información por parte de las opiniones públicas árabes (y no sólo islámicas), que rompe con la voluntad mediatizadora y monopolista de los regímenes políticos de estos países.<sup>32</sup> Pero además del efecto de esta y otras cadenas de televisión sobre los debates políticos en estos países, las nuevas tecnologías de la información están modificando el acceso a las fuentes tradicionales de la autoridad religiosa. Para Peter Mandaville (2000: 282), la progresiva mediatización y digitalización de la referencia islámica está transformando las genealogías del conocimiento religioso. La transmisión oral, como mecanismo de diseminación del dogma islámico (en torno al texto del Corán, como texto revelado para ser recitado), encuentra en los medios de comunicación una forma de difusión excepcional, tanto a través de los programas de contenido religioso en las cadenas de televisión terrestre y satélite,<sup>33</sup> como mediante el propio consumo personal. De las cintas de audio a los formatos audiovisuales de compresión más modernos como el *mp3* o el *mpg*, el Texto sagrado recitado sigue ocupando un espacio central en la difusión del conocimiento islámico. La grabación de prédicas o comentarios coránicos representa la máxima expresión de este recurso al Texto, y de la transformación del monopolio de acceso e interpretación del Corán (Hirschkind, 2006).

---

<sup>32</sup> Sobre *Al-Jazira*, ver El Nawawy-Iskandar (2003) y Lamloum (2004).

<sup>33</sup> Los programas de televisión con contenido religioso siempre han sido uno de los mecanismos preferidos de los regímenes musulmanes, para poder transmitir la versión oficialista de la interpretación del Corán y el resto de textos sagrados islámicos. Las cadenas de televisión privadas vía satélite también han incorporado estos espacios, sabedores de los niveles de audiencia que podían atraer, pero aportando también nuevas formas de abordar estos contenidos religiosos. Por ejemplo, incorporando la perspectiva del debate en torno a la concreción en la vida cotidiana de aspectos de la doctrina islámica: así, uno de los programas estrella de *Al-Jazira*, el debate *Al itijjah al-muakis* ("A contracorriente"), conducido por el periodista Faisal Al-Kasim, no ha dudado en abordar discusiones de tipo religioso, en contraste con la unanimidad doctrinal que suelen expresar las emisiones religiosas oficiales.

La emergencia de la llamada literatura islámica,<sup>34</sup> la afluencia imparable de consultas por internet <sup>35</sup> o el éxito de programas televisivos de contenido religioso,<sup>36</sup> son los principales indicadores de que los medios de comunicación están favoreciendo la aparición de nuevos intérpretes de la tradición islámica y, por tanto, de nuevas autoridades, que rompen con las anteriores formas de acceso a la referencia islámica, y que se proyectan sobre las cuestiones más directas y cotidianas que se proyectan en el plano individual de las poblaciones musulmanas, ya sea en tierras del islam como en Occidente. La propagación de estas nuevas voces adquiere una dimensión transnacional, consiguiendo atraer la atención de colectivos musulmanes presentes en diferentes países. En el caso concreto de las comunidades musulmanas residentes en Occidente, la audiencia que tienen estos programas televisivos, o las consultas que son

---

<sup>34</sup> Los "libros islámicos" (*kitabun islam*) serían aquellos que, con unos contenidos fundamentalmente religiosos, se dirigen a lectores no especialistas pero interesados en determinados aspectos doctrinales. Su lenguaje llano pero deudor de la referencia coránica, su retórica visual, su carácter conciso y práctico, convierte a estas publicaciones en objeto de consumo muy importante, encontrándose en librerías que se especializan en esta literatura (en el caso de Europa, por ejemplo), o en paradas en la calle o a la salida de las mezquitas en los países musulmanes. El clásico estudio de Constance E. Padwick (1996, ed. or. 1961) nos indica el uso habitual entre las poblaciones musulmanas de estas pequeñas obras, auténticos devocionarios de religiosidad popular. Sobre esta literatura, en el caso de Egipto, véase González-Quijano (2002), y con respecto a Europa, Bleuchot (2004) y El Alaoui (2006). Éste último trabajo es un estudio sobre la circulación de libros de contenido islámico editados en el Líbano, y su distribución en las librerías islámicas de París. Según esta autora, "el libro islámico proporciona una referencia compartida en una situación de dispersión" (2006: 7).

<sup>35</sup> La temática islámica en internet es abundantísima, y refleja la heterogeneidad presente en la interpretación de la tradición islámica. De acuerdo con un criterio estadístico que establece un ranking de páginas más visitadas en Internet ([www.alexa.com](http://www.alexa.com)), algunas páginas con contenidos islámicos se sitúan en lugares destacados. Si exceptuamos la web de Al-Jazira ([www.aljazeera.net](http://www.aljazeera.net)) que ocupa el lugar 835, las dos webs que reciben más visitas son las de Islam Online ([www.islamonline.net](http://www.islamonline.net)) y la del predicador egipcio Amr Khaled ([www.amrkhaled.net](http://www.amrkhaled.net)), que ocupan los puestos 3.970 y 6.519 respectivamente. Las webs personales de cheiks como Ibn Uthaimeen ([www.ibnotraimeen.com](http://www.ibnotraimeen.com)), Bin Baz ([www.binbaz.org.sa](http://www.binbaz.org.sa)), Qaradawi ([www.qaradawi.net](http://www.qaradawi.net)) o Al-Albani ([www.alalbany.net](http://www.alalbany.net)), ocupan los puestos 63.524, 71.704, 106.506 y 189.872 (Fecha de consulta: 10-mayo-2009).

<sup>36</sup> Por ejemplo, los conducidos por Yusuf al-Qaradawi (*Ash sharia wal Hayat*, "La ley y la vida", en *Al-Jazira*) o por Amr Khaled (*Suna al-Hayat*, "forjadores de la vida", a la cadena saudí *Iqra*). Ambos expresan de forma muy diferente sus argumentos de autoridad: Qaradawi representa la imagen del *alim* tradicional, que no duda en utilizar el recurso de un medio de comunicación de masas para poder llegar a un público más amplio. Su perspectiva interpretativa de la doctrina islámica es la reformista, lo cual no le impide formular posicionamientos ortodoxos. Amr Khaled no se formó como especialista religioso, sino como contable, y suele insistir en que él no es un teólogo y que sus comentarios no pueden ser considerados con el rango de *fatwa*. Él suple este conocimiento técnico de la tradición para una serie de recursos de tipo emocional y de oratoria, que le han valido el apelativo de "predicador de inspiración televangelista". Sobre Khaled, véase Wise (2003).

formuladas en las diferentes webs de contenido islámico, ha supuesto que éstos incluyeran temáticas relacionadas directamente con ellas.<sup>37</sup> Igualmente, el desarrollo de programas de televisión con un contenido islámico en Europa contribuye a cubrir el vacío en el terreno de la transmisión, y se convierten en un medio para la expresión de las autoridades religiosas presentes. Jonker (2000) y Bentzin (2003) analizan el caso del *Open Channel* de Berlín, como canal que incorpora diferentes programas con contenidos islámicos, mostrando cómo ofrecen una nueva forma de comunicación y discurso religioso, sin depender de la mezquita como institución doctrinal tradicional.

Sin lugar a dudas, Yusuf al-Qaradawi es el paradigma de la presencia de estas autoridades religiosas en los medios de comunicación. Ya sea a través de su página personal en internet ([www.qaradawi.net](http://www.qaradawi.net)), como mediante sus intervenciones televisivas, Qaradawi ha conseguido convertirse plenamente en una autoridad mediática, que nunca ha dudado en recurrir a las nuevas tecnologías de la información para poder propagar sus ideas. Gracias a esta consideración como "mufti global" (Gräf-Skovgard Petersen, 2008), las opiniones de Qaradawi han estado requeridas en sinfín de situaciones que afectaban al islam y a los musulmanes en el mundo, reforzando aún más su autoridad referencial.

En definitiva, lo que se expresa con la presencia en los medios de comunicación de nuevas voces que interpretan la referencia islámica, no sólo es la evidencia de que la producción religiosa se encuentra muy diversificada, o que se elaboran nuevos argumentos para legitimar la propia autoridad interpretativa, sino que la relación con el hecho religioso -en palabras de Roy (2003: 91)- se ha "secularizado", en el sentido de que "las cuestiones divinas

---

<sup>37</sup> En la página [www.islamonline.net](http://www.islamonline.net) (una web registrada en Doha, Qatar, pero con redacción en El Cairo compuesta por antiguos miembros de los Hermanos Musulmanes), la sección "fatwa bank" incorpora numerosas cuestiones relacionadas con la vida de los musulmanes en Occidente. También en el ya mencionado programa del jeque al-Qaradawi, no sólo se atienden llamadas con consultas que provienen de países occidentales, sino que también se han abordado cuestiones de debate, como fue durante el año 2003 la polémica sobre la prohibición del velo en Francia, respecto a las revueltas en las periferias urbanas francesas durante el otoño del 2005, o más recientemente, en relación con la polémica por las caricaturas del profeta Muhammad publicadas por el diario danés Jylland-Posten.

se convierten en asuntos particulares de cada uno, y ya no se encuentran en manos de un cuerpo de profesionales que las externalizan y se las apropian". La articulación entre religión y sociedad es modificada en virtud de un proceso de cristalización de una religiosidad individual, en la que predominan los objetivos personales, la autorrealización o el propio bienestar (Haenni, 2005: 10). De aquí se puede ver el éxito que tienen los programas televisivos que, con temática religiosa, se convierten en una mezcla entre talk-shows y televangelismo (como el ya mencionado programa conducido por Amr Khaled), y también la demanda de consultas de tipo teológico y las respuestas en forma de *fatwa*. Ante la banalización del recurso a la *fatwa* como simple consulta jurídica y no como orden o juicio vinculante, es el creyente el que decide respecto a seguir o no lo que se deriva del dictamen. Y aún más en contextos no musulmanes, donde ni la ley ni la sociedad impele al creyente musulmán a acatar la respuesta dada. La decisión, pues, la acaba tomando el individuo mismo, de acuerdo con criterios de selección personal. Las diferentes interpretaciones de la doctrina islámica hechas por unas y otras autoridades se convierten en opciones abiertas para el creyente. Los contenidos islámicos, pues, se acaban convirtiendo -de acuerdo con los argumentos de Haenni, en nuevas opciones de consumo religioso.

#### **B.1.4. LOS NUEVOS INTELECTUALES MUSULMANES: COMPROMISO CRÍTICO Y MILITANCIA**

En la configuración de una nueva esfera pública musulmana (Eickelman-Salvatore, 2004), la aparición de una heterogénea corriente de pensamiento que reflexiona sobre la doctrina islámica desde una perspectiva no normativa supone la apertura de un nuevo ámbito de debate que sobrepasa los espacios tradicionalmente establecidos que albergaban la reflexión sobre el islam. La emergencia de un nuevo tipo de pensadores del islam, llamados "intelectuales musulmanes" en oposición a los teólogos musulmanes tradicionales, así como a los intelectuales seculares (Noor, 2002), implica la gestación de nuevas elaboraciones críticas respecto de la interpretación de la tradición islámica, así como en relación al compromiso social y político de los musulmanes como

colectivo. Su aproximación crítica al islam como categoría y discurso también es, implícitamente, una crítica a la forma en que las autoridades tradicionales se relacionan con la referencia islámica. Para Roussillon (2005: 10), la emergencia de estos nuevos intelectuales genera un proceso fundamentalmente dialéctico. Por una parte, responde al desarrollo en el seno de los colectivos musulmanes (ya sea en sociedades musulmanas o en contextos minoritarios), de profundos interrogantes en torno a la propia condición individual y las relaciones entre práctica, creencia y pertenencia (que se podrían sintetizar sobre la cuestión de "¿cómo se puede ser (un buen) musulmán?"), y que requieren una respuesta clara.<sup>38</sup> Pero por otro, se relaciona con la forma en que se formula la búsqueda de una nueva universalidad musulmana ante la modernidad, en una relación controvertida con las pretensiones universalistas occidentales.

La aparición de estos nuevos intelectuales musulmanes implica *de facto* una redefinición de una cierta división del trabajo religioso en el mundo islámico. De hecho esta división se define sobre los criterios de reconocimiento institucional de unos perfiles religiosos sobre otros. Así, aquellos que son reconocidos por las administraciones políticas para ejercer unas determinadas tareas de tipo religioso (ya sean de carácter cultural, como de interpretación y/o dictamen basado en la doctrinal islámica), ocuparían el lugar central en el campo religioso de los diferentes países islámicos. Frente a ellos, se situarían otros perfiles que no gozan del mismo reconocimiento institucional, y que expresan su alternancia, ya sea militando en las filas de la oposición islamista, o bien desde otros terrenos colindantes con la esfera secular. En este lugar más periférico, podríamos ubicar a estos nuevos intelectuales, que no necesariamente reclaman para sí la legitimidad de interpretar la referencia islámica (posiblemente por el hecho de que su formación no se ha hecho desde un ámbito exclusivamente doctrinal, sino que ha sido complementada por otros campos del conocimiento), pero que sí se atreven a formular

---

<sup>38</sup> Por eso hay que considerar el éxito que pueden tener estos nuevos intelectuales, no sólo por su capacidad como voces interpretativas de la referencia islámica, sino también por el hecho de que abordan e intentan responder a cuestiones que las autoridades tradicionales no han podido, o no han sabido, plantear (Van Bruinessen, 2002: viii).

argumentos y reflexiones sobre la vigencia social de la práctica y la creencia islámicas en el contexto de estas sociedades. En esto participan con los llamados intelectuales seculares (los que, marcando una clara distancia respecto del hecho religioso islámico, se declaran explícitamente fuera del ámbito doctrinal), de la misma inquietud que expresan los estados musulmanes respecto sus argumentos, en la mayoría de las ocasiones con un claro contenido crítico. Al culpar a estos estados como responsables de la esclerosis doctrinal que implica la burocratización de la autoridad religiosa, estos intelectuales terminan situándose en la oposición política, y por eso no es extraño que buena parte de ellos hayan tenido que exiliarse y trabajar fuera de su país <sup>39</sup>.

Las dinámicas del campo intelectual en los países musulmanes se encuentran condicionados, pues, por este proceso de reformulación de los principios de la autoridad religiosa. Las propuestas de estos intelectuales, animosos por establecer los principios de una (re)lectura del islam, topan de manera abrupta con las expresiones de un doble autoritarismo, mucho más cómplice entre sí de lo que se podría imaginar el propio del control burocrático del estado y el que es expresado desde los sectores neofundamentalistas, que basan buena parte de su legitimidad en el cuestionamiento de la propia legitimidad del estado para aparecer como fuente de la autoridad religiosa. La "interferencia hermenéutica" de las propuestas de esta nueva intelectualidad (ni orgánica ni islamista), como su interés por abordar cuestiones social y políticamente consideradas como tabú (por ejemplo, las minorías religiosas en el islam, los derechos de las mujeres o la violencia), suelen ser mal entendidas por parte de los dos anteriores actores que siguen luchando en plena concurrencia, por mantener su legitimidad como referentes de la autoridad religiosa. El apelativo despectivo

---

<sup>39</sup> Sin probablemente desearlo, estos intelectuales acaban siendo utilizados por los regímenes políticos musulmanes como argumento para controlar la oposición política. Según Zeghal, "los gobiernos favorecen y utilizan la concurrencia entre intelectuales islamistas y reformistas, y se presentan como los árbitros del juego político y los garantes de la paz civil, excluyendo así la liberalización del campo intelectual y al mismo tiempo que frenan toda apertura real de la esfera política" (2008: 29). Un ejemplo de la manera en que los estados musulmanes acceden a que la voz de los intelectuales reformistas sea acallada, sería el caso del filósofo egipcio Nasr Hamid Abu Zayd, acusado de apostasía en 1995, lo que le obligó a salir de su país y solicitar asilo en los Países Bajos. Sobre este caso, véase Abu Zayd-Zulficara (2008).

que reciben como defensores del *al-islam al-libarali* (del "islam liberal"), sirve para desprestigiar socialmente sus interpretaciones progresistas alternativas <sup>40</sup>.

No es paradójico que estos intelectuales reciban una doble calificación ambigua y ambivalente: por parte de sus sociedades de origen, en ocasiones se les considera como "heréticos *outsiders*", mientras que desde las sociedades occidentales se les imagina como "pensadores libres -pero en el fondo, apologetas- del islam". Buena razón tenía Bernard Lahire, en su crítica de la noción de campo de Pierre Bourdieu, cuando afirmaba que "los actores son definidos por sus posiciones antes que por el contenido de sus discursos" (Lahire, 1999: 43). La recepción de esta intelectualidad en las sociedades occidentales se encuentra marcada por la incomprensión y por las suspicacias que ésta despierta, a pesar de que pueda ser encajada dentro de disciplinas denominadas como "laicas" (como sería la filosofía, las ciencias sociales, la literatura, la lingüística o las artes plásticas). De la misma manera que en sus países de origen, esta intelectualidad se haya condicionada por toda una serie de elementos que estructuran su presencia en el espacio público: desde Occidente se espera que estos intelectuales muestren su compromiso en una crítica "desde dentro" del islam como tradición y de los musulmanes como colectivo. Para muchos observadores occidentales, la imagen de un musulmán (o, mejor, de una musulmana) criticando el islam y los musulmanes es algo reconfortante, porque muestra las contradicciones y fisuras del edificio islámico <sup>41</sup>. En cambio, la percepción benévola de esta intelectualidad desaparece muy

---

<sup>40</sup> La recomposición del campo intelectual en el mundo musulmán es fruto de la acción de autores que representan visiones alternativas a las lecturas tradicionales de la doctrina islámica. En los últimos años se han editado diversas obras que venían a presentar este pensamiento reformista (Esposito-Voll, 2001; Filali-Ansari, 2003; Benzine, 2004), que era cualificado claramente como liberal (Kurzman, 1998), modernista (Kurzman, 2002) o progresista (Safi, 2003).

<sup>41</sup> El actual paradigma de esta crítica en voz femenina, la representa la controvertida exdiputada liberal holandesa Ayaan Irshi Ali, que ha basado su proyección pública denunciando abiertamente el islam y los musulmanes. La reciente remisión de su condición de refugiada política (es originaria de Somalia), por haber falseado los datos del informe que le concedió este estatus, ha provocado un intenso debate social y político en los Países Bajos, a su favor por haber criticado abiertamente comportamientos y actitudes de los musulmanes que anteriormente nadie se había atrevido a criticar, y en contra por el contenido populista y extremista de sus declaraciones. Hoy en día, Ayaan Irshi Ali reside en los EE.UU. habiendo sido acogida por diferentes entidades de pensamiento neoconservador.



rápidamente si el contenido de su crítica, a pesar de incorporar conceptos y argumentos que se consideran propios del razonamiento occidental (desde democracia hasta libertad, autonomía personal o laicidad), se orienta hacia estas mismas sociedades occidentales y sus contradicciones (denunciando, por ejemplo, su explícita resistencia al reconocimiento de las comunidades musulmanas, que no sólo residen en estas sociedades sino que ya forman parte de las mismas).

Las sociedades occidentales han acogido a intelectuales musulmanes desde, al menos, mediados del siglo XX <sup>42</sup>. La trayectoria individual, así como la recepción de su pensamiento ha servido para que en ocasiones se estableciera una distinción -arbitraria y poco clarificadora- entre aquellos que recibieron el apelativo de *activista* o *ideólogo* musulmán (nótese aquí el componente peyorativo añadido), y aquellos que sucintamente eran identificados como intelectuales. La diferencia entre ambos perfiles se establece dependiendo del grado de componente "religioso" o "secular" que fuera identificado en sus obras. Lo que se considera es que existe una contradicción de base entre lo que significa ser intelectual y ser militante. El compromiso de la militancia actúa de manera antinómica con el deber del trabajo intelectual <sup>43</sup>, pero al mismo

---

<sup>42</sup> Los contextos de recepción, bien diferentes entre sí, han permitido el desarrollo en mayor o menor grado de esta intelectualidad. Dos han sido los factores que han condicionado este desarrollo: la conformación de un campo religioso islámico lo suficientemente establecido como para albergar otras expresiones (intelectuales, artísticas) más allá de la organización del culto, y la dimensión del campo intelectual en cada uno de estos países (en donde las instituciones de educación superior han jugado un papel fundamental en la acogida y promoción de esta intelectualidad).

<sup>43</sup> No deja de ser paradójico que uno de los principales intelectuales militantes del siglo XX, Edward W. Said, afirmara que "el verdadero intelectual es un ser secular" (1996: 123). Said, que dedicó buena parte de su trayectoria vital y profesional, a recordar el compromiso que han de mantener los intelectuales en la sociedad moderna (como en su tiempo formularon Weber, Gramsci o Mannheim), se muestra rotundo en su convicción de que tal compromiso no puede llevarse a cabo desde una perspectiva espiritual, ya que ésta define una realidad en la que "únicamente se reconoce a discípulos o enemigos". Así pues, y de acuerdo con esta definición, hacer referencia a los "activistas intelectuales musulmanes" sería una contradicción de términos, afirmación que no comparten John L. Esposito y John O. Voll, que dedican su trabajo (2001) a analizar la producción intelectual de nueve destacados pensadores musulmanes contemporáneos.

tiempo se convierte en argumento de la necesaria moderación en la expansión de las propias ideas en el espacio público europeo <sup>44</sup>.

¿Qué es lo que sucede cuando se elabora un discurso intelectual que ya no se construye sólo *sobre* el islam, sino *desde* el islam y en clave islámica? Un heterogéneo discurso que ya no se sitúa en la línea de la reacción o la justificación, sino que se sitúa cualitativamente más allá, aportando un punto de vista diferente en la construcción del islam como objeto de interrogación en el seno de las sociedades europeas secularizadas. Las opiniones públicas europeas, necesitadas de interlocuciones válidas con respecto a los colectivos musulmanes, acaban concediendo a estos intelectuales la condición de representantes de los musulmanes en su sociedad. Pero de hecho, la disputa por el liderazgo de estas comunidades no suele formar parte del discurso que elaboran los intelectuales ya mencionados. Su predicamento, en cambio, se relaciona de manera directa con los factores que condicionan la constitución del campo religioso musulmán en Europa. Su predicamento, en cambio, se relaciona de manera directa con los factores que condicionan la constitución del campo religioso musulmán en Europa, así como por la percepción del mismo que elaboran las opiniones públicas europeas <sup>45</sup>. Es evidente que nos hallamos, no sólo ante nuevos discursos intelectuales, sino también ante nuevos receptores que demandan una interpretación alternativa que les

---

<sup>44</sup> El pensador argelino Mohamed Arkoun se refiere en parte a ello, cuando lamenta el escaso reconocimiento en Francia a las aportaciones de los intelectuales magrebíes. Según sus palabras, él sigue siendo identificado como un "musulmán moderado", a pesar de que su crítica radical a todas las formas de ortodoxia islámicas apenas ha sido comprendida como una aportación al debate sobre "el estatuto del hecho religioso en su conjunto" (Hassan Arfaoui, "Entretien avec Mohamed Arkoun", *MARS*, nº 5, 1995, especialmente páginas 17 a 19).

<sup>45</sup> Frégosi (2008) elabora una descripción de los contornos del campo intelectual musulmán en Francia, que nos permite observar la manera en que se complementan ambos procesos. Este autor elabora una tipología descriptiva del perfil de estos nuevos actores en el campo intelectual, distinguiendo entre "mediadores", "vulgarizadores", "outsiders", "nuevos talentos", "alarmistas" y "contradictorios libres". Todos ellos vienen a cubrir unas funciones desde el punto de vista de la sociedad francesa, respecto a lo que supone el encaje de un discurso -a medio camino entre la referencia religiosa y la laicidad-, que los convierte en actores preferenciados por parte de los medios de comunicación, para a través de su voz, establecer un estado del "sentir" colectivo de los musulmanes en Francia. Convertidos en sujetos de denostación pública (la figura de Tariq Ramadan) o de enaltecimiento, los diferentes actores que aparecen en esta tipología se convierten en los rostros de la diversificación externa del islam en Francia. Su presencia en los medios se adapta al carácter tan típico de la sociedad francesa de los "grands débats", casi siempre polarizados y autoreferenciales.

permita comprender su propia condición de musulmanes en un contexto europeo secularizado. Ante la disolución del vínculo comunitario mediante la recreación de los principios étnicos de origen, y la ausencia de autoridades religiosas social e institucionalmente legitimadas (Roy, 2003: 80), las nuevas generaciones de musulmanes europeos se convierten en los principales receptores y demandantes de estos nuevos discursos que, manteniendo su genealogía respecto a la tradición islámica, no reproducen el componente tradicionalista e inmutable que impregnaba la pertenencia religiosa que ligaba a las generaciones anteriores con su sociedad de origen.

En el "laboratorio de la emigración" que acompaña al asentamiento de poblaciones de origen musulmán en Occidente (Roussillon, 2005: 156), la emergencia de nuevas voces y nuevos discursos en torno de lo que supone vivir como musulmán o musulmana en contexto migratorio/minoritario se convierte en una pieza clave del proceso de configuración de este campo religioso islámico. Un campo que, por fuerza, hay que entender como heterogéneo (tanto en forma como en contenidos), y en el que estos intelectuales actúan -según la expresión de Olivier Roy (2003: 88)-, como "electrones libres, sin constituir escuelas, pertenecer a corrientes de pensamiento o estar vinculado a determinadas instituciones". Todos ellos comparten, sin embargo, algunos rasgos significativos: un carácter autodidacta en el conocimiento de los textos y la doctrina islámica combinado con una formación (media o superior) en otros dominios, ya sean técnicos, médicos o humanísticos. Su conocimiento, ya se ha dicho, no sigue las cadenas tradicionales de transmisión de la doctrina islámica. Su perfil de edad suele situarse en una franja media de 30 a 45 años, que contrasta con la que es propia de las autoridades religiosas tradicionales, y que facilita enormemente su conexión con las generaciones musulmanas más jóvenes.

Las propuestas que hacen de renovación de la tradición islámica suelen partir de una reinterpretación que no se hace en clave cultural, lo que supone una diferencia fundamental respecto de la vinculación con una matriz cultural concreta, que es un elemento central en la socialización religiosa que proponen las mezquitas en complemento con las familias musulmanas. Combinan un

trabajo intelectual con un intenso trabajo asociativo y comunitario de base, que los sitúa plenamente en el terreno del activismo militante, tanto a nivel nacional como transnacional. Sus espacios de expresión no suelen ser los que están vinculados con los espacios comunitarios tradicionales (oratorios locales), sino que utilizan otros espacios asociativos (musulmanes, y no musulmanes) o universitarios. Aunque no exclusivamente, su principal recurso de trabajo intelectual es la conferencia en un contexto de cursos o seminarios que, aunque a menudo se dirigen a audiencias fundamentalmente musulmanas, también acostumbran a tener públicos no musulmanes. Desde una perspectiva occidental, estas actividades son interpretadas como actividades de predicación y de proselitismo religioso, y en muchos casos se les acusa ante el supuesto de que elaboran un doble discurso <sup>46</sup>.

Por otra parte, sus lenguas de trabajo (ya sea en las actividades de edición, alocuciones o grabaciones audiovisuales) suelen ser lenguas europeas, como forma de dirigirse con más facilidad a las comunidades musulmanas europeas, especialmente las nuevas generaciones carecen de un correcto dominio de las lenguas maternas. Una forma de poder promocionar el discurso de estos intelectuales es con ediciones de sus obras que, en formato tradicional, audiovisual o digital, puedan llegar a más personas interesadas. Con esta explotación intensiva de los modernos medios de edición, algunos de estos intelectuales se convierten en autores prolíficos, con trabajos que son editados en diferentes idiomas.

En definitiva, la presencia de estas nuevas voces que combinan compromiso militante y discurso crítico, se incorpora dentro de un proceso más amplio de reformulación de los principios de la autoridad religiosa islámica, especialmente acusado en contextos minoritarios. En este sentido, es muy significativa la aportación intelectual de autoras como Amina Wadud o Asra Nomani, dentro de la corriente de pensamiento del feminismo musulmán. Aportando nuevos enfoques, nuevos interrogantes y, significativamente, dirigiéndose no sólo a las

---

<sup>46</sup> Tariq Ramadan es un ejemplo paradigmático de esta acusación sobre el presunto uso de un doble lenguaje, según se dirija a un público u otro. Sobre su trayectoria intelectual y pensamiento, véase Moreras (2002a).

opiniones públicas musulmanas en Europa sino también directamente a las europeas, estos nuevos perfiles intelectuales suponen una alternativa para poder plantear cuestiones que sean pertinentes para ambas opiniones públicas, y que abren el camino hacia el desarrollo de nuevos discursos islámicos en Europa. Unos discursos en los que a partir de ahora, los interrogantes sobre el encaje de los musulmanes en Europa ni se resuelven necesariamente en detrimento de la pertenencia, ni en clave de trasplante etnocultural.

## B.2. LA ACELERACIÓN DE LA REFORMA DEL CAMPO RELIGIOSO ISLÁMICO EN MARRUECOS

Marruecos es un claro exponente del proceso de burocratización desarrollado por los estados musulmanes, para controlar la formación de los futuros especialistas religiosos. Desde la fecha de su independencia en 1956, el estado marroquí ha desarrollado una progresiva política de centralización y unificación del campo religioso en torno a la figura del rey (Chekroun, 1990; Tozy, 2000). Una parte muy significativa de esta política se ha basado en conseguir el control en la formación del personal religioso. Las complejas relaciones entre la monarquía y el cuerpo de los *ulama*, han caracterizado la historia institucional de Marruecos, en una larga sucesión de complicidades y de tensiones. Ante el proceso de reconstrucción nacional que acompañó la independencia tras cuarenta y cuatro años de protectorado francés, la monarquía alauí no quiso desperdiciar la posibilidad de disponer de una triple legitimidad (como rey, como descendiente del profeta Muhammad, y como *amir al-muminin*, o comendador de creyentes), que le instituyera como autoridad política y religiosa principal. Al conseguir el apoyo de las fuerzas nacionalistas tras la independencia, el rey Mohamed V se vió claramente legitimado para reinstaurar la institución monárquica como referencia política central del nuevo Marruecos. Los *ulama* eran considerados como los representantes y depositarios del saber religioso tradicional y, como tales, legitimadores del orden político establecido, y garantes de la identidad islámica (*al-huwiyya al-islamiyya*) de la sociedad marroquí (Macías Amoretti, 2008: 69-70). Fuera más o menos evidente su sintonía con el poder, lo cierto es que la propia legitimidad del cuerpo de *ulama* como autoridad religiosa, podía entrar en colisión con la misma autoridad expresada en la figura del rey, dada su descendencia jerifiana y personificar en su figura la institución de la *imarat al-muminin*).

Tras suceder a su padre en 1961, el joven rey Hassan II tuvo que dar pruebas de su capacidad para mantener la legitimidad política que su padre se había

ganado durante el periodo de la lucha por la independencia. El nuevo rey reinstauró (o *reinventó*, según el criterio de Tozy, 2000:63), la tradición de la *baya*, o juramento público de fidelidad a la figura del monarca, como forma de mantener la continuidad política e institucional en relación a su antecesor, Mohamed V, y al mismo tiempo, como forma de reabrir y dar una importancia central, a una continuidad con respecto a su descendencia jerifiana y su condición como líder religioso. La *baya* actúa como acto de pleitesía a la figura del rey, como contrato político, más ceremonial que jurídico, y que el rey Hassan II instauró anualmente con motivo de la Fiesta del Trono (y que su sucesor, Mohamed VI, mantiene). Por más que sea discutido el principio de lealtad que incorpora esta ceremonia <sup>47</sup>, lo cierto es que mediante la misma se refuerza la figura del rey, sublimando su condición de autoridad religiosa.

Hassan II no esperó a que la reinstauración de viejas tradiciones de fidelidad política hiciera su efecto sobre el cuerpo de los *ulama* y las instituciones que se encargaban de su formación. A pesar de que éstos habían salido claramente debilitados del periodo de administración colonial <sup>48</sup>, la intención del rey sería contrarestar el peso de la formación religiosa "tradicional". Para ello, en 1964 promovió la creación del Instituto superior de ciencias religiosas *Dar al-Hadiz al-Hassaniya*, así como posteriormente la introducción de la licenciatura de estudios islámicos en 1979 en las universidades modernas. Este sería el primer paso para conseguir la funcionarización masiva del personal religioso, pasando a ser administradores del culto, quedando bajo el control de Ministerio de Asuntos Religiosos. Igualmente, en julio de 1982 se produjo la reorganización

---

<sup>47</sup> Abdessalam Yasin, el líder del movimiento islamista *Justicia y Caridad*, en su conocida obra *El islam o el diluvio* (1973), cuestionaba el significado de este contrato de lealtad que se encuentra presente en el concepto de *baya*. Yasin considera que éste debería de ser redefinido bajo un principio de reciprocidad mutua, que es válida en una serie de condiciones y que incluye el acuerdo previo y explícito por parte de los contratantes. Así, el contrato podría ser revisado, ante el desacuerdo de una de las partes: "los súbditos sólo se someterán al príncipe en la medida en que éste se someta a Dios" (citado por Tozy, 2000: 66).

<sup>48</sup> El principal ejemplo de las transformaciones sobre las instituciones tradicionales de enseñanza superior es la reforma llevada a cabo en 1933, por iniciativa de la administración del protectorado francés, de la universidad Qarawiyyin en Fez. Considerada como la entidad principal de formación de *ulama*, su reforma perseguía modernizar las formas de transmisión del saber islámico, incorporando en sus programas materias científicas, lenguas extranjeras, estableciendo procedimientos de evaluación estandarizados, o funcionarizando a sus formadores (v. Zeghal, 2005: 38).

de los diferentes consejos regionales de *ulama*, con la creación del *Consejo Superior de Ulama*, que se convertiría en el órgano de control de la esfera religiosa por parte de la monarquía, supervisando la elaboración de discursos y dictámenes religiosos.

Para Mohamed El Ayadi (2005: 158), la reintroducción de la religión en el ámbito político marroquí no sería tanto obra de los movimientos islamistas de oposición (que en aquel momento ocupaban un papel discreto dentro de la vida política marroquí), como resultado de una acción deliberada del poder para conseguir "pacificar las conciencias" de la juventud marroquí, que se sentía atraída por los discursos progresistas laicos. La voluntad del rey era generar un proceso de remoralización de la sociedad marroquí, identificando el islam como referencia nacional principal.

Esta voluntad de intervención para controlar la formación de los futuros especialistas religiosos, diversificando la oferta más allá de las universidades tradicionales, tuvo un efecto contraproducente: supuso una saturación de nuevos licenciados que llegaban al final de su formación sin posibilidades de ser contratados por el estado que les había formado. El primer estadio de la burocratización de las figuras religiosas no tenía continuación con su dependencia administrativa del estado. De esta manera, estos profesionales tuvieron que buscar otras alternativas laborales, o bien trabajando dentro del circuito de los promotores religiosos privados (es decir, aquellos individuos benefactores que promovían la creación y el mantenimiento de espacios de culto que no dependían de la administración estatal), o bien dedicándose a otras tareas como la formación o la edición de textos religiosos. De estas nuevas generaciones de *ulama* e imames, se nutrirían también los movimientos islamistas. En definitiva, la voluntad del estado por controlar el acceso a la esfera religiosa, acabó generando nuevos ámbitos de producción de discurso religioso lejos de su supervisión. En esta etapa, entre los años 70 y 80, se desarrollarían dos dinámicas que la actual política religiosa del gobierno marroquí está intentando controlar, no siempre con éxito: la proliferación de espacios de culto fuera de la supervisión estatal, y la aparición de



“predicadores libres” que elaborarán un discurso religioso que diferiría de la *doxa* oficial <sup>49</sup>.

La monarquía, y la institución del "comendador de creyentes", consigue desbancar a las autoridades religiosas de los *ulama*, para convertirse en la principal referente de un islam tradicional, que reivindica fuertemente su identidad malikí, así como su trasfondo espiritual a partir del sufismo como fuente de conexión con la religiosidad nacional. Hassan II, a lo largo de su mandato, se empeñó en revivificar determinadas tradiciones con un claro contenido religioso, en donde la figura del monarca adoptaba un claro rol de autoridad religiosa. Sería el ejemplo de las conferencias religiosas celebradas durante el mes de ramadán (que pasarían a llamarse *Conferencias hassanies*), presididas por el mismo rey, y que serían retransmitidas en directo por la radio y televisión públicas marroquíes. O el recordatorio anual, coincidiendo con la Fiesta del Trono, de la genealogía jerifiana del rey, que le dota de una condición prácticamente sagrada. Pero sin duda, la principal obra que vendría a ratificar la condición del rey como líder religioso, sería la construcción de la mezquita que lleva su nombre en Casablanca. Inaugurada en 1993, con un minarete que sobrepasa los doscientos metros y con unas dimensiones colosales, su edificación fue propuesta en julio de 1988 por el propio rey como un acto de devoción, al que invitaba a sumarse al conjunto de los marroquíes. La invitación del rey se convirtió implícitamente en una obligación nacional -tal como afirmó uno de los miembros del mismo gobierno-, lo que constituyó de nuevo un acto en el que contrastar la lealtad de los marroquíes hacia Hassan II, que volvía a asociar en una trilogía islam, nación e institución monárquica (*Allah, al-watan, al-malik*) <sup>50</sup>.

---

<sup>49</sup> Este proceso, de fuerte intervención del estado en el control de la producción de discursos religiosos y posteriores efectos sobre la diversificación de nuevos actores en el campo religioso, también ha estado presente -aunque de acuerdo con otras lógicas y contextos- en otros países magrebíes como Argelia. El trabajo de Rouadja (1990) refleja como, en definitiva, las acciones de control de esta esfera por parte de los estados magrebíes, contribuyen activamente al desarrollo y fortalecimiento de una oposición islamista.

<sup>50</sup> Sobre este proceso, véase Bras (1989) y Cattedra-Janati (2003). Estos últimos autores anotan que "la mezquita actúa como metáfora habilitada para imponer, por su origen ilustre y sagrado, un encuadre político, religioso y social, que pretende reorientar simbólicamente hacia la autoridad de la ortodoxia a los satélites de la nebulosa islamista" (p. 152). En este sentido, puede que la elección de Casablanca como emplazamiento de esta mezquita monumental no

### B.2.1. EL MANTENIMIENTO DEL REPERTORIO SIMBÓLICO

A la muerte del rey Hassan II en julio de 1999, su sucesor, Mohamed VI mantuvo desde el primer momento de su reinado el repertorio simbólico que se le atribuía como líder religioso. Las diferencias entre ambos monarcas, no tenían que ver tanto con un posicionamiento diferente respecto a este repertorio de legitimidad, como con una diferencia de estilo y temperamento, que daría como fruto, entre otras cosas, la decisión del nuevo monarca de llevar a cabo la reforma de la *Mudawana*, o código de familia en febrero de 2004 <sup>51</sup>.

No obstante, los atentados en Casablanca del 16 de mayo de 2003 supondrían un cambio de estrategia en la intervención del estado en el campo religioso marroquí. No era la primera vez que se producían acciones terroristas en suelo marroquí <sup>52</sup>, pero éstas sirvieron para inscribir a Marruecos dentro de un panorama internacional todavía conmocionado por los sucesos de septiembre de 2001. Apenas un año más tarde, se produjeron los atentados en Madrid, en los que participaron activamente súbditos marroquíes. En aquel momento, la opinión pública internacional se preguntó si el nuevo rey tenía bien controlado su patio religioso trasero, que tan celosamente había guardado su padre. La intervención del monarca y del gobierno sobre el campo religioso marroquí, no sólo se entendía como un asunto de política interior; a partir de ahora, también se había convertido en un problema de política exterior.

---

fuese banal; es en esta ciudad, en concreto en su cinturón de *bidonvilles*, en donde tienen una mayor incidencia los movimientos islamistas. La faraónica mezquita actuaría, de esta manera, como recordatorio y advertencia permanente a todos los marroquíes, para mantenerse fieles a la ortodoxia doctrinal oficial o, lo que parece ser lo mismo, a la figura del rey como líder religioso.

<sup>51</sup> Sobre el debate social, político y doctrinal surgido alrededor de este proceso de reforma, véase Mateo (2009a).

<sup>52</sup> En febrero de 1975, la *Chabiba Islamiyya* de Abdelkrim Moti asesinó al militante izquierdista Omar Benjelloun, que se considera el primer acto de terrorismo islamista en suelo marroquí. Posteriormente, el 24 de agosto de 1994 se produjo el ataque al Hotel Atlas-Asni de Marrakech obra de jóvenes islamistas, algunos de ellos de origen europeo. En el atentado murieron dos turistas españoles.

La nueva estrategia que se quería perfilar para llevar a cabo esta reforma, se basaba en tres ámbitos: en primer lugar, en el reforzamiento del perfil del rey Mohamed VI como comendador de creyentes (*amir al-muminin*), y como principal figura religiosa del país. Ello supondría dar un mayor protagonismo al monarca, mostrando ante la opinión pública marroquí su clara decisión a participar personalmente en la adopción de estas reformas. En este sentido se destaca la decisión personal del rey en llevar adelante la reforma del código de familia, una de las primeras acciones que serían interpretadas como ejemplo de la voluntad de la monarquía para ejercer esta reapropiación simbólica en relación a una cuestión (la institución familiar y el papel social de la mujer), que siempre había sido caballo de batalla para los sectores islamistas. También lo sería, posteriormente, la voluntad explícita del rey de impedir a los partidos islamistas su participación en las elecciones municipales de septiembre de 2003, de acuerdo con un criterio que posteriormente sería expuesto en su discurso con motivo de la Fiesta del Trono en julio de 2004: "hay que establecer una neta separación entre religión y política, en base a la sacralidad de los dogmas establecidos por la religión, pues deben de permanecer protegidos de toda discordia o discusión, de aquí la necesidad de evitar toda instrumentalización de la religión con finalidades políticas" <sup>53</sup>.

En segundo lugar, se reivindica activamente la tradición jurídica malikí como propia del islam marroquí, a diferenciar de otras interpretaciones y escuelas jurídicas importadas de otros países. En el discurso pronunciado por Mohamed VI el 30 de abril de 2004, anunciando las reformas en la gestión del islam en Marruecos, éste recuerda la predominancia del rito malikí, como la "unidad doctrinal a la integridad del territorio y a la unidad nacional de la patria" <sup>54</sup>. La voluntad de reivindicar un islam nacional sirve de argumento para diferenciar a las corrientes wahabbis y salafis, importadas preferentemente desde Arabia Saudí, al mismo tiempo que inscribiendo al malikismo dentro del patrimonio

---

<sup>53</sup> Citado por Malika Zeghal (2005: 302).

<sup>54</sup> Discurso extraído de [www.habous.gov.ma](http://www.habous.gov.ma) (consultado el 15 de mayo de 2008). Este discurso representa la síntesis de la reforma del campo religioso que pretende el rey, con la ayuda del gobierno. Más adelante se volverán a citar fragmentos del mismo.

histórico y cultural del país. Tras los atentados de 2003, y la emergencia de un islamismo con connotaciones yihadistas (en claro contraste con la doctrina que mayoritariamente inspira a la oposición islamista en Marruecos), provocó que todas las miradas críticas se volvieran sobre la figura del anterior ministro de asuntos religiosos, Abdelkabir Alaoui Mdaghri, que sería acusado de ser demasiado tolerante con respecto a las interpretaciones wahhabis provenientes de Arabia Saudí y del Golfo Pérsico <sup>55</sup>.

El tercer eje de la reforma tenía que ver con la profunda reestructuración del Ministerio del Habús y de Asuntos Religiosos <sup>56</sup>. Una reforma de sus estructuras, que se enfocaría en torno a dos claros objetivos (la supervisión de las mezquitas y de la formación del personal religioso), pero que empezaría con la sustitución de Alaoui Mdaghri por Ahmed Taoufiq. Designado en noviembre de 2002, Taoufiq, nacido en Marrakech en 1943, proviene del mundo académico como especialista de historia marroquí (eso salta a la vista en sus alocuciones y conferencias), y a pesar de que forma parte de la cofradía sufi *Buchichiyya*, no atesora estudios religiosos (lo que supone también un cambio radical en relación a los anteriores ministros, formados en universidades religiosas, como era el caso de Mdaghri).

---

<sup>55</sup> Abdelkabir Alaoui Mdaghri tuvo un prolífico mandato, que duró desde febrero de 1984 a noviembre de 2002. Nacido en 1942 en Meknès, diplomado en *Dar al-Hadiz* encarna el islam ortodoxo, legal, propio de los *ulama* marroquíes. En un artículo publicado por el periódico digital *Le journal-Hebdo.com* (30-5-2005) se analizaba de esta manera el papel jugado por Alaoui Mdaghri al frente del ministerio: "en esa época [principios de los ochenta], la crisis socio-política había adquirido proporciones considerables, y la ayuda financiera que proporcionaba Arabia Saudí a Marruecos era vital. Pero ésta era acompañada de una infiltración progresiva del wahhabismo. Las mezquitas, enteramente financiadas por el reino de los Saud, representaban los centros que favorecían la proliferación de la corriente salafista. En un intento de equilibrio, Alaoui Mdaghri decidió instrumentalizar la tendencia wahhabi para debilitar los movimientos islamistas, considerados por ésta como impíos e infieles. En esa época, explica el politólogo Mohamed Darif, 'toneladas de libros salafistas fueron distribuidos gratuitamente'. ¿Cuáles fueron las consecuencias? Una mayor visibilidad de las corrientes salafistas, sin que ello fuera acompañado de un debilitamiento de los movimientos islamistas". Alaoui Mdaghri también llevó a cabo declaraciones un tanto polémicas, como en 1989, en que atribuyó al trabajo femenino la causa del aumento del paro masculino, o en febrero de 2002, cuando argumentó la utilidad de las asociaciones islamistas en la reactivación de la referencia islámica en la sociedad marroquí. Su más estricto silencio tras los atentados de septiembre de 2001, también fueron interpretados como muestra de su ambigüedad doctrinal (Chaarani, 2004: 386).

<sup>56</sup> Hay que tener presente que este ministerio, como también el del Interior, son considerados como "ministerios de la soberanía", puesto que dependen directamente del rey y no del primer ministro. Así, Ahmed Taoufiq permanece en este cargo en el nuevo gobierno que surgió tras las elecciones legislativas de septiembre de 2007.

## **B.2.2. UN CAMPO RELIGIOSO CONTROLADO POR LAS INICIATIVAS PRIVADAS**

La descripción del campo religioso marroquí indica que a principios de 2008, y según cifras oficiales <sup>57</sup>, existían 41.755 espacios de culto. Según estos cálculos, habrían 7 mezquitas por cada 5.000 habitantes. El 31% de todos estos espacios de culto (es decir, 12.959), serían mezquitas en donde realizar la oración del viernes al mediodía (*masjid al-jamaa*), mientras que el 19,7% (8.253) serían *musala* (o pequeños oratorios). El resto (el 49,3%, 20.543) serían oratorios de proximidad, de barrio o auxiliares, en los que celebrar las cinco oraciones diarias. Desde el punto de vista de la dependencia de estos centros, las cifras oficiales intentan matizar el hecho de que más de dos terceras partes de estas mezquitas dependen de benefactores privados. En años anteriores (2003 y 2005), los datos eran ofrecidos distinguiendo entre mezquitas oficiales y mezquitas privadas <sup>58</sup>. Para 2008, los datos se presentan de otra manera, si bien no pueden obviar la preeminencia del sector privado: un 24,1% de estas mezquitas (10.061) dependen financieramente del estado, un 8,7% (3.646) dependen sólo de benefactores privados, mientras que el 67,2% (28.048) son mantenidas económicamente por aportaciones públicas y privadas. Que estas mezquitas privadas reciban algún tipo de subvención oficial (desde cantidades dedicadas a su mantenimiento si se trata de un edificio histórico, o a la organización de actividades concretas, o para la formación), ello no significa que dependan directamente del estado marroquí, o

---

<sup>57</sup> Consultadas en [www.habous.gov.ma](http://www.habous.gov.ma) (a partir del 15 de mayo de 2008, y en días sucesivos). Los datos que ofrece el Ministerio de Asuntos Religiosos no siempre son rigurosos, y a veces se contradicen entre sí. Ello denota, en parte, la dificultad que supone la elaboración de un censo oficial. De hecho, en el informe "Les agents du culte" (consultado en la web oficial el 17-5-2008), se propone para el año 2007 la elaboración de un censo general de mezquitas, imames y predicadores, con el que elaborar un Anuario Nacional de Mezquitas, tal como fue previsto en el artículo 7 del *dahir* 472.06 de 10 de marzo de 2006, que hacía referencia a la denominación de las mezquitas y a las condiciones de acceso a las mismas por parte de los fieles.

<sup>58</sup> Los datos de 2003 sirvieron para que el semanario *Tel Quel* (nº 85 de julio de 2003, p. 22), pusiera en duda la capacidad del Ministerio para controlar un campo religioso controlado esencialmente por promotores privados.

que éste mediante tales ayudas controle las actividades que se llevan a cabo en la misma. Creemos que es importante incorporar este matiz (aunque esto no sea explicitado en los informes oficiales), más que nada porque la lectura que proporcionan supone magnificar el control que se ejerce sobre estos espacios, que suponemos que no es tan directo tal como podría interpretarse a través de tales datos.

Respecto a los especialistas religiosos, las estadísticas oficiales hablan de 154.053 personas que se dedican en estos espacios de culto a llevar a cabo diferentes funciones, vinculadas con el culto. En las siguientes dos tablas, se muestran el perfil demográfico de los imames que ejercen en Marruecos, así como los diferentes actores que atienden el culto religioso:

**TABLA 1.** *Perfil demográfico de los imames en Marruecos (2007)*

		Nº	%
Pirámide de edad	<40	8.793	21,06
	40-60	14.176	33,95
	60-80	17.384	41,63
	>80	1.402	3,36
Situación familiar	Soltero	4.532	10,85
	Casado	36.958	88,51
	Viudo	213	0,51
	Divorciado	52	0,13
Número de hijos	Ninguno	4.240	10,15
	1 a 3	12.527	30
	4 a 5	14.305	34,26
	6 a 7	6.110	14,63
	> 7	4.573	10,95

Fuente: *La couverture médicale des imams* (www.habous.gov.ma). Consulta: 17 de mayo de 2008).

**TABLA 2.** *Actores que atienden el culto religioso en mezquitas, según dependencia (2008)*

Funciones	DEPENDENCIA de las MEZQUITAS		
	Ministerio	Privadas	Total
Imames	8.795	33.607	42.402
Imames suplentes	23	482	505
<i>Jutabaa</i> (predicadores del viernes)	3.806	9.334	13.140
<i>Jutabaa</i> suplentes	38	143	181
Almuédanos ( <i>muezzin</i> )	4.047	17.163	21.210
Repetidores de las invocaciones del imam	456	2.080	2.536
Recitadores del Corán	188	453	641
Predicadores	1.089	746	1.835
Total (todos los perfiles)	41.157	112.896	154.053

Fuente: *État des mosquées du Royaume et les activités organisés* (www.habous.gov.ma). Consulta: 16 de mayo de 2008.

La proporción entre imames y *jutabaa* que dependen del Ministerio o de benefactores privados prácticamente coincide con el de la dependencia de las mezquitas. Lo significativo es que exista esta diferencia tan grande entre los sectores público y privado (entre 25 y 75%, aproximadamente), lo que plantea un primer inconveniente al desarrollo de la política religiosa emprendida por el gobierno desde el año 2004. No obstante, hay que tener presente que no todas las iniciativas privadas en el campo religioso, necesariamente deban de ser consideradas como subversivas o radicales. Se declaran no dependientes de las directrices que pudieran ser dictadas por el Ministerio, aunque no por ello se pronuncien en contra del mismo. Este es un factor también a considerar, dentro de los apoyos recibidos por parte de estos sectores, a las reformas propuestas por el ministro Taoufiq. El hecho de que él mismo no pueda ser considerado como miembro del *majzen*, y que atesore su vinculación con la *tariqa Buchichiyya*, le aproxima a estos sectores, cuya respuesta es clave para el éxito de esta reforma <sup>59</sup>.

### B.2.3. EVITAR EL DESORDEN REFERENCIAL

La reforma del Ministerio del Habús y de Asuntos Religiosos se concreta en la creación de cuatro direcciones generales: la del Habús (referida al mantenimiento de estos bienes), la de asuntos religiosos (de la edición y difusión del patrimonio islámico marroquí), la de mezquitas (encargadas de la

---

<sup>59</sup> En el ya citado artículo de Cattedra y Janati (2003), se analiza la emergencia de estos nuevos actores en el campo religioso que, unidos a los tradicionales (las *zawiya*-s, las cofradías) y a los de la oposición islamista (ya fuera política -*Justicia y Caridad*-, o apolítica -*Jamaat tabligh*), vienen a situarse en el mismo, ofreciendo a través de la creación y mantenimiento de un oratorio local, la posibilidad de recrear "un micro-espacio relacional que es el lugar que permite alejarse del control del estado", a través de la frecuentación cotidiana a la mezquita que facilita, asimismo, "el establecimiento o mantenimiento de una red de sociabilidad" (2003: 166). Estos autores también señalan que entre estos nuevos actores, aparece la figura de los grandes empresarios y mecenas que intentan, a través de la inversión económica para la apertura de una nueva mezquita, mantener y ampliar su prestigio social, promoviendo su figura en el plano del reconocimiento social y de los apoyos en el mundo político. La ostentación de algunos de estos proyectos (las "mezquitas de alto standing", en palabras de estos autores), contrasta con la sobriedad de los que proponen otros actores en el campo religioso que, a falta de recursos económicos, invierten sus esfuerzos en atraer a practicantes mediante el prestigio de sus imames o *jutabaa*, o de la orientación doctrinal que proponen. Moussaoui (1998) analiza esta misma dinámica en el caso de Argelia.

gestión, mantenimiento y supervisión de los equipamientos religiosos, así como de la formación de los especialistas religiosos que trabajen en ellos), y la de enseñanza tradicional (dedicada a la planificación de la enseñanza tradicional, tanto básica como superior). Estas dos últimas serían de nueva creación. En especial, la dirección general de mezquitas va a ser la encargada de jugar un papel fundamental en esta reforma, ya que dentro de sus competencias figuran dos de las cuestiones más preeminentes: por un lado la supervisión y planificación de los edificios de culto (con la elaboración de programas y proyectos anuales y plurianuales, para renovar y mantener estos equipamientos, y al mismo tiempo para otorgar o no autorización a las demandas de construcción de nuevas mezquitas); por otro, el control del personal religioso adscrito a estos espacios de culto (garantizando su dotación necesaria para cada uno de ellos, al tiempo que proponiendo iniciativas de formación).

Como no podría ser de otra manera, la propuesta de reforma de la estructura y funcionamiento del Ministerio vendría de boca del propio rey Mohamed VI, a través del ya citado discurso del 30 de abril de 2004 <sup>60</sup>. En el mismo, el monarca asume su responsabilidad como comendador de los creyentes para llevar a cabo esta reestructuración del Ministerio, "como forma de asegurar la protección de la religión y sus adeptos", y que tendría como principal objetivo "impulsar y renovar el campo religioso en vista de proteger a Marruecos contra las veleidades del extremismo y el terrorismo, así como preservar su identidad que lleva el sello de la ponderación, la moderación y la tolerancia" <sup>61</sup>. En el discurso real se muestra claramente la obsesión del régimen marroquí por mantener una autarquía doctrinal, que le pudiera librar de las influencias doctrinales externas. El tono del monarca en este punto es más que vehemente: "encontraréis al Primer Servidor del Reino en la vanguardia del

---

<sup>60</sup> Consultado en [www.habous.gov.ma](http://www.habous.gov.ma) el 15 de mayo de 2008.

<sup>61</sup> Es evidente que en la tarea de control de la penetración del radicalismo, el Ministerio del Habús y de Asuntos Religiosos juega un papel concreto. Pero es el Ministerio del Interior el que desarrolla el rol más activo, en el control de las actividades de estos grupos. Chaarani (2004) analiza esta tarea de control entre ambos ministerios en el periodo que media entre los atentados en Estados Unidos en 2001 y los de Casablanca en 2004.



combate para hacer frente a las corrientes destructoras exógenas que irrumpen en nuestra sociedad que permanece firmemente vinculada al islam, en todo lo que éste tiene de pureza y moderación".

Este discurso no sólo es interesante por su contenido, sino también por lo que supone de emplazar la figura del rey en primera línea de esta reforma, al verse cuestionada su autoridad religiosa desde diferentes sectores de la sociedad marroquí. De la misma manera que su padre había sido cuestionado para suceder a Mohamed V, el actual monarca padece la misma falta de confianza por parte de la opinión pública marroquí, que le conoce más por sus aficiones mundanas que por su formación como estadista. Al igual que su padre, Mohamed VI utiliza toda la simbología ritual y religiosa que envuelve a su figura, para conseguir ganar esa confianza ante su liderazgo. La respuesta a los atentados del 2003 no sería tanto la reinvención de determinadas tradiciones más o menos ancestrales (a la manera de la estrategia ideada por Hassan II en su ascenso al trono en 1961), como la materialización de una voluntad por intervenir de manera mucho más activa en el campo religioso marroquí. Pero mientras tanto, y para que esta reforma no fuera comprendida únicamente como un ejercicio meramente político y administrativo, era necesario seguir reforzando el carácter del compromiso del propio rey para aparecer como la figura que lidera este proceso de reordenación religiosa. Así, el monarca ejecuta toda una serie de acciones, aparte de mantener todas aquellas ritualidades y ceremonias que su padre había instaurado, con el fin de mostrar su convencimiento como creyente. En la web del Ministerio del Habús y de Asuntos Religiosos se incluyen de manera exhaustiva todas aquellas actividades (al menos desde octubre de 2005 a diciembre de 2008), llevadas a cabo por el monarca en relación a la cuestión religiosa. Igualmente, desde el inicio de su reinado, Mohamed VI lleva a cabo toda una serie de viajes y visitas a lugares con un significado especial para el islam marroquí y para el islam en general, que también contribuye a capitalizar su condición de activo creyente

62

---

<sup>62</sup> Mohamed El Ayadi cita que "es igualmente significativo el viaje del rey a varios lugares santos de Marruecos y Arabia Saudí, emprendido inmediatamente después de su entronización. Ni la elección de los lugares ni el sentido de la procesión son fortuitos: Mulay

Más allá de los gestos del monarca que intentan legitimar la reforma en marcha, sus promotores son conscientes de que la mejor manera para contrarestar la influencia de los oratorios semi-clandestinos que emergen en las principales ciudades marroquíes, sería la elaboración de un programa de planificación y construcción de nuevas mezquitas. Con el argumento oficial de "erradicar progresivamente el fenómeno de los lugares de culto que no se adecuan a la práctica del mismo" <sup>63</sup>, se procedería a elaborar un ambicioso programa de construcción de nuevas mezquitas a partir del año 2005. En total se preveía la construcción de veinte nuevas mezquitas, con una capacidad de entre 400 y 5.000 m<sup>2</sup>, y que tendrían capacidad para albergar entre 600 y 3.000 fieles. El presupuesto fue cifrado en 71 millores de dirhams (unos 6,5 millones de euros), al que habrían que sumarse otros 50 millores de dirhams más a fin de crear otro centenar de mezquitas más pequeñas que serían emplazadas en los perímetros urbanos de las capitales marroquíes <sup>64</sup>.

La evolución del presupuesto de construcción, reparación y mantenimiento de las mezquitas es constante: en 2006 el presupuesto ascendió a 182 millones de dirhams, mientras que en 2007 se llega a la cifra de 302 (unos 27 millones de euros). Igualmente, se activa el plan para construir anualmente veinte mezquitas de tamaño medio en los barrios urbanos periféricos, siguiendo la máxima de la erradicación de los lugares inapropiados para el culto. En el año 2007, el Ministerio aportó 32,5 millones de dirhams para construir nueve mezquitas, mientras que las contribuciones benévolas privadas permitieron la

---

Idris en Fez, centro simbólico del jerifismo en Marruecos; Jbel Al Alam, lugar de sepultura de Mulay Abdesalam Ibn Machich, la figura principal del marabutismo y el misticismo marroquíes; la tumba de Mulay Idris Al Akbar, fundador del primer Estado musulmán en Marruecos; Medina, La Meca, Sijilmasa y la tumba del antepasado de la dinastía alauí. Se trata de lugares religiosos, pero dotados además de una significación histórica y política para la dinastía reinante. Es evidente que la minuciosa selección de gestos y símbolos pretendía situar al nuevo reinado bajo el signo de la tradición y la legitimidad religiosa" (2005: 149-150).

<sup>63</sup> Argumento dado por el ministro Ahmed Taoufiq en *Maroc-Hebdo International*, nº 591 (6 a 12 de febrero de 2004), p. 14.

<sup>64</sup> "Le Roi Mohammed VI ordonne l'édification chaque année de plusieurs mosquées" (23 de julio de 2005), [www.menara.ma](http://www.menara.ma) (Fecha de consulta: 24-10-2005).

edificación de otras once mezquitas, lo que constituye un cambio de registro importante en la cooperación entre estado y sector privado <sup>65</sup>.

En el plano legal, la propuesta presentada por el ministro Taoufiq a la Cámara de Representantes marroquí, a fin de actualizar la ley sobre los lugares de culto musulmán que consta desde 1984, era un nuevo impulso del gobierno a evitar "la explotación de los lugares de culto con finalidades malsanas". Lo que incorporaba la actualización de este *dahir* de 1984 era el establecimiento de dos condiciones previas a conceder la autorización para la construcción de cualquier nueva mezquita: en primer lugar, la exigencia de obtener el permiso de edificación antes de iniciar cualquier tipo de intervención arquitectónica, y segundo, constituir una asociación de acuerdo con la normativa vigente, para dotar de carácter legal estos espacios e identificar a sus promotores <sup>66</sup>.

Más allá del control de los espacios, la reforma también se formula de cara a conseguir fidelizar a aquellos actores que son los protagonistas de difundir de manera correcta el discurso religioso propuesto por el estado. Los imames y predicadores son abordados por una doble iniciativa propuesta desde el Ministerio: por un lado, reforzar y mejorar sus condiciones profesionales, y por otro, aumentar cualitativamente su nivel de formación. En noviembre de 2004 el Ministerio de Habús y de Asuntos Religiosos propuso constituir un fondo presupuestario para contribuir a aumentar el sueldo de los imames, cuya media por entonces se situaba en 8.000 dirhams (si bien más de la mitad de ellos cobraban menos de 7.500, lo que es equivalente a 690 euros anuales). Según los datos del año 2007, un 78% de los imames que trabajan en Marruecos (ya

---

<sup>65</sup> La prueba de que se mantiene el interés de este sector privado para seguir invirtiendo en la construcción de nuevos espacios de culto, se observa en el hecho de que durante el año 2007 la dirección general de mezquitas ha dado su autorización para la edificación de 240 nuevas mezquitas (lo que supone un aumento importante, respecto a las 173 autorizaciones del año 2006).

<sup>66</sup> Esta normativa se entiende como un paso más -en esta ocasión, de manera preventiva-, para evitar que los espacios de culto puedan convertirse en lugar de reunión pública. Ya en los años 80, y para evitar esto, el gobierno marroquí dictó una normativa por la cual las mezquitas oficiales deberían de permanecer cerradas en los periodos de tiempo que median entre unas y otras oraciones. Pocos años más tarde, esta medida fue extendida también a las mezquitas privadas.

dependan del estado o de benefactores privados), cobran menos de 11.000 dirhams anuales (aprox. 1.000 euros). Ello supuso un avance relativo en las condiciones sociales de estos profesionales, que el Ministerio complementó con el desarrollo de una propuesta de cobertura médica para imames y sus familias <sup>67</sup>. Con motivo de la primera sesión ordinaria del año 1430 H (celebrada en Rabat el 29 de abril de 2009), el ministro Taoufiq anunció el incremento a 490 millones de dirhams en el presupuesto de 2009, que sería destinado a mejorar el sueldo de imames y predicadores. Este presupuesto sería gestionado por medio de la creación de una nueva institución, la Fundación Mohamed VI para la promoción de obras sociales para los encargados religiosos.

La fidelización también se intenta conseguir a través de la mejora de la formación de imames y, sobre todo, *jutabaa* y predicadores. Los sermones de la oración del viernes al mediodía constituyen el epicentro del interés de las autoridades marroquíes, que son conscientes del uso político que se ha hecho de ellas. El propio ministro Taoufiq insiste en la necesidad de mantener el principio tradicional de la *jutba* como un "medio de comunicación de una extrema importancia y eficacia, ya que llega a personas de diferentes estratos sociales, vela por difundir los nobles deseos del islam a través de la conciencia religiosa de los creyentes (...). Su función se extiende, por otro lado, a luchar contra la liberalización de las costumbres, la desviación de la conducta y los diversos males sociales que afectan a la comunidad (...). El objetivo es hacer de la *jutba* una puerta de entrada a la integración de los fieles en su entorno socioeconómico" <sup>68</sup>. Después del fracaso que, en años anteriores, supuso intentar controlar los contenidos de los sermones mediante el envío de textos

---

<sup>67</sup> "La vérité sur les salaires des imams", [www.menara.ma](http://www.menara.ma) (Fecha de consulta: 24-10-2005); "La formation des imams et des khotabas" (Ministerio del Habús y de Asuntos Religiosos), [www.islam-maroc.ma](http://www.islam-maroc.ma) (Fecha de consulta: 13-11-2005); "L'amélioration de la situation financière des cadres religieux" y "La couverture médicale des imams" ([www.habous.gov.ma](http://www.habous.gov.ma)) (Fecha de consulta: 17-5-2008).

<sup>68</sup> "Vers une nouvelle fonction de la khotba" ([www.habous.gov.ma](http://www.habous.gov.ma)) (Consulta: 21 de marzo de 2007).

elaborados por funcionarios del Ministerio <sup>69</sup>, la alternativa pasaba por mejorar la formación y proporcionar a los imames nuevos instrumentos para llevar a cabo su función correctamente. Así se han editado diferentes publicaciones que pretenden orientar el trabajo de imames y predicadores, así como un boletín gratuito que es enviado a los imanes para que éstos tomen conciencia de su rol ante las comunidades locales, y su contribución a la paz y la orden social. El primer número, editado en noviembre de 2003, estaba dedicado a glosar la figura religiosa del rey como *amir al-muminin* <sup>70</sup>. La "Guia del imam, *jatib* y predicador" se presenta como un útil de referencia para estos profesionales, en donde se abordan cuestiones relacionadas con su ejercicio y dedicación, y que pretende conseguir los siguientes objetivos: "preservar la función de las mezquitas y su sacralidad, garantizar la serenidad de los creyentes en las mezquitas, guiar a los imames, *jutabaa* y predicadores hacia reglas globales y unificadas para asegurar la realización de los anteriores objetivos, profundizar y mantener la comunicación entre el ministerio y los imames a fin de servir a la nación y proteger la unidad espiritual y cultural del Reino de Marruecos" <sup>71</sup>. Otra publicación destacada que se complementa con la anterior, es "El amor a la patria realza la fe" en donde se insiste de nuevo en el legado malikí del islam marroquí.

La formación también pasa por el uso de las nuevas tecnologías: en julio de 2007, el ministro Taoufiq anuncia ante la Cámara de Representantes la iniciativa para la creación de la cadena de televisión *Assadissa*, en colaboración con el Ministerio de la Comunicación, dedicada en exclusivo a temáticas religiosas. Como forma de favorecer que esta cadena sea de utilidad para los imames en la mejora de su ejercicio profesional, el Ministerio de Habús

---

<sup>69</sup> Lo que provocó una profunda desafección por parte de estos *jutabaa*. Véanse los argumentos de uno de ellos, y que son citados en la obra de Chaarani: "estos sermones oficiales matan el esfuerzo personal de la búsqueda, el *ijtihad*, que debería ser mantenido durante todas las semanas del año. Sería más simple, según la lógica actual del ministerio, enviar cassettes a la mezquitas con sermones grabados, apretar el botón y escuchar el discurso del poder" (2004: 388-389).

<sup>70</sup> *Maroc-Hebdo International*, nº 584, del 12 al 18 de diciembre de 2003, p. 25.

<sup>71</sup> "Le 'Guide de l'imam, du prêcheur et du prédicateur', un outil important pour une orientation religieuse rationnelle" ([www.habous.gov.ma](http://www.habous.gov.ma)) (Consulta: 16 de mayo de 2008).

y de Asuntos Religiosos dotará de receptores de televisión a unas dos mil mezquitas.

No obstante, la iniciativa que adquiere mayor relevancia -especialmente en el extranjero- es la formación de nuevos imames y *murchidat* (predicadoras). Desde el año 2005 hasta la actualidad, ya se han organizado cinco promociones, en las que se han formado 150 imames y 50 *murchidat* cada año. Las condiciones de acceso a esta formación, que ha de entenderse como suplementaria a la formación superior ya existente, no han variado a lo largo de estos años, y mantienen algunas diferencias para candidatos masculinos y femeninos: tener menos de 45 años; todos los candidatos deben de poseer una titulación de licenciatura universitaria, o una licencia (*ijaza*) que les habilita como imames en el caso de los hombres; éstos deben tener memorizado por completo el Corán, mientras que las mujeres solo es preciso que hayan memorizado la mitad del texto sagrado. Esta formación (a la que se accede después de una estricta selección dado el elevado número de candidatos que se presentan) dura un año, durante el cual los estudiantes reciben una asignación de 2.000 dirhams mensuales. Una vez acabada la misma con un examen final, los nuevos licenciados pasan a ser contratados como funcionarios por el estado.

Detrás de esta formación se intuyen tres claras intenciones por parte del Ministerio: por un lado, seleccionar a un conjunto de imames y predicadoras a los que formar directamente de acuerdo con las nuevas directrices de la política religiosa marroquí. El hecho de no querer confiar esta formación en las estructuras universitarias existentes (desde las tradicionales a los departamentos universitarios), y que sea el mismo Ministerio el que se encargue de tal formación es muy significativo. Al mismo tiempo, las condiciones en que se lleva a cabo esta formación, desde los medios, a la selección y la retribución de los estudiantes en formación, facilita el desarrollo implícito de una élite de nuevos actores religiosos, que están mandados a ser los abanderados de ese nuevo aire que el Ministerio quiere dar a la función de imames y predicadores. En segundo lugar, el hecho de que se seleccione a estos profesionales por un criterio de edad (menores de 45 años) es una forma

de intentar contrarestar la tendencia dentro de una función que sigue teniendo una pirámide de edad muy elevada (véase tabla 1). El rejuvenecimiento en sí mismo de la figura de los imames no necesariamente es garantía de moderación: es bien sabido que algunos de los predicadores salafis más activos en Marruecos tienen un perfil de edad que ronda los 35-40 años. Pero al apostar por estos profesionales más jóvenes, el Ministerio quiere mandar un mensaje de renovación en la función de imam y predicador. Y por último, el hecho de incorporar a esta formación a las mujeres como predicadoras, es también lanzar un mensaje en relación a la incorporación de las mujeres en este proyecto de renovación. A pesar de que las expectativas generadas por esta iniciativa llegaron a provocar algún apuro doctrinal al propio ministro Taoufiq <sup>72</sup>, lo cierto es que el Ministerio entiende que es preciso intervenir también dentro de los espacios religiosos femeninos, en los cuales siguen actuando de manera muy efectiva los colectivos islamistas.

En definitiva, todas estas intervenciones en torno a la figura de los imames y predicadores, se entiende como la voluntad del Ministerio para evitar, en palabras del mismo ministro Taoufiq, "el desorden referencial religioso" en Marruecos <sup>73</sup>.

#### **B.2.4. LOS ASUNTOS EXTERIORES DE LA POLÍTICA RELIGIOSA**

El estado marroquí cada vez está más convencido de que el control del campo religioso islámico, no sólo debe realizarse en el interior del país, sino que también debe proyectarse hacia el exterior de sus fronteras, en aquellos países donde residen un número significativo de sus súbditos. Las conexiones que

---

<sup>72</sup> Para acallar las críticas que veían en esta iniciativa del Ministerio la voluntad de formar a mujeres como imames, Ahmed Taoufiq declaró en mayo de 2006 a la televisión nacional marroquí que había encargado un dictamen jurídico (*fatwa*) al *Consejo Superior de Ulama* para que diferenciara claramente entre las funciones de imames y *murchidat*. Véase "Morchidates, pas imams", *Maroc-Hebdo International*, nº 700 (26 de mayo-1 de junio de 2006).

<sup>73</sup> "La reforme du champ religieux avance dans plusieurs directions" (2 de agosto de 2005), [www.menara.ma](http://www.menara.ma) (Fecha de consulta: 24-10-2005).

tenían los autores e inductores de los atentados de Casablanca de 2003 con marroquíes que vivían en Europa, ha convencido plenamente a la administración marroquí de la necesidad de extender su control sobre las formas y expresiones religiosas islámicas en el seno de estas comunidades en el extranjero.

Desde siempre, el régimen político marroquí (de la misma manera que hizo el franquismo respecto a los emigrantes españoles en Europa durante los años 50y 60) ha deseado monitorizar las expresiones colectivas de sus súbditos en el extranjero, y por este motivo propuso la creación en los años 60 de las llamadas *Amicales de Trabajadores y Comerciantes Marroquíes* que, estrechamente vinculadas con las representaciones consulares alauís, pretendían amparar tales expresiones evitando que en ellas se reprodujeran discursos de oposición y disidencia política. Desde 1990, la labor de las *Amicales* (que, por otra parte, habían caído en un cierto descrédito entre los colectivos marroquíes) sería retomada por la Fundación Hassan II para los súbditos Marroquíes en el Extranjero.

Esta Fundación, creada en 1990 por un *dahir*, o decreto real, se encarga de llevar a cabo toda una serie de proyectos sociales y culturales dirigidos a este colectivo. Entre estos proyectos, también se encargaría de preservar la identidad religiosa del mismo. Estos proyectos, iniciados desde mediados de los años 90, se concretaban en el envío de predicadores durante el mes de ramadán o la donación de ejemplares del Corán a mezquitas y asociaciones. Entre los años 2002 y 2005 se han distribuido entre las comunidades de marroquíes repartidos por el mundo, aproximadamente unos 65.000 ejemplares del Libro Sagrado. Dentro del ámbito asistencial, la Fundación ha enviado durante el mes de ramadán, más de 30.000 paquetes a reclusos de origen marroquí que se encuentran en establecimientos penitenciarios de Francia, Bélgica, Países Bajos, Alemania, Italia y España. En la siguiente tabla se muestra la evolución en los efectivos de predicadores que han sido enviados a trece países europeos (además de Canadá) con motivo del ramadán:



**TABLA 3.** *Evolución de los efectivos de predicadores por año*

<i>Año</i>	<i>Profesores universitarios</i>	<i>Conferenciantes</i>	<i>Imames</i>	<i>Total</i>
1997	38	10	12	60
1998	35	14	13	62
1999	53	12	5	70
2000	51	16	15	82
2001	57	18	15	90
2002	65	26	14	105
2003	85	22	12	119
2004	85	27	10	122
2005	103	48	56	201
2006	114	45	47	206
<b>Total</b>	<b>686</b>	<b>238</b>	<b>172</b>	<b>1.117</b>

Fuente: Fundación Hassan II para los Súbditos Marroquíes en el Extranjero ([www.alwatan.ma](http://www.alwatan.ma)) (Consulta: 22 de enero de 2009).

Durante bastante tiempo, la Fundación Hassan II ha sido la principal instancia oficial marroquí encargada de desarrollar acciones relacionadas con el mantenimiento de la identidad islámica de las comunidades marroquíes en el exterior. Su influencia -en unos países mayor que en otros- era superior a la del Ministerio del Habús y de Asuntos Religiosos. De hecho, y no es por ello nada contradictorio, las competencias políticas para intervenir sobre estas comunidades han pertenecido durante mucho tiempo al Ministerio del Interior marroquí. Esta situación, sin embargo, ha empezado a cambiar en los últimos dos años, a partir del momento en que los responsables de asuntos religiosos han comenzado a elaborar propuestas en relación a las comunidades marroquíes en Europa. Aparte de intervenir en determinadas iniciativas de formación para imames y líderes religiosos, el Ministerio -a instancias del rey Mohamed VI- ha creado el *Consejo Marroquí de Ulama para Europa*, mediante el *dahir* real de 20 de octubre de 2008. Entre sus objetivos, además de contribuir a la instauración de un referente religioso marroquí en Europa, el Consejo se orienta a conseguir la "quietud espiritual de la comunidad marroquí y la inmunidad de los jóvenes marroquíes residentes en Europa contra las corrientes de un pensamiento desviado" <sup>74</sup>. Este Consejo depende

<sup>74</sup> "Dahir n° 1-08-17 (20 octobre 2008) portant l'organisation du Conseil marocain des Ouléma pour l'Europe" ([www.habous.gov.ma](http://www.habous.gov.ma)) (Consulta: 3 de marzo de 2009).

nominalmente del *Consejo Superior de Ulama*, y estará encargado de emitir dictámenes jurídicos para ser aplicados en la sociedad europea.

Elegidos directamente por el rey Mohamed VI, los diecisiete miembros, cinco de ellos mujeres, están presididos por Mohamed Toujgani, de 54 años y hasta ahora vicepresidente de l'Alliance Islamique de Bélgica. Entre sus miembros figuran cuatro residentes en España: Abdesalam Ghazuani, imam de la mezquita de Bilbao; Abdel Hamid Lahmidi, imam en Figueres; Alami Mustafa Rahmouni, asesor religioso en la embajada de Marruecos en Madrid; y Wafae Boulaich, profesora de árabe en el Centro Islámico de Madrid.

A finales del mes de octubre de 2008, el Ministerio del Habús y de Asuntos Religiosos convocó a más de 170 de imames y representantes de los marroquíes en Europa a una reunión en Marrakech, a fin de explicarles la decisión de crear este Consejo. Desde España acudieron entorno a un centenar de representantes <sup>75</sup>, así como de otros países <sup>76</sup>. El Consejo mantuvo su primera reunión en Rabat, los días 24 y 25 de enero de 2009.

Los días 14 y 15 de marzo de 2009, el Alto Consejo de la Comunidad Marroquí en el Extranjero (organismo creado por iniciativa el rey Mohamed VI en 2005), organizó en Fez un coloquio internacional para debatir el estatus jurídico del islam en Europa, y el papel que deseaba jugar en este proceso el gobierno marroquí. El ministro Ahmed Taoufiq expuso las líneas maestras de la reorganización del campo religioso marroquí en Marruecos, sin dejar de hacer referencia a las realidades europeas. Los resultados de este encuentro han sido interpretados desde lecturas nacionales concretas, en especial desde Francia y España, pues durante el coloquio se expusieron argumentos que

---

<sup>75</sup> *El País*, 7-noviembre-2008.

<sup>76</sup> Esta llamada a consultas del Ministerio marroquí, provocó un cierto malestar en el gobierno holandés, que interpretó este hecho como una clara interferencia en los asuntos de este colectivo. Este hecho provocó un intenso debate parlamentario, que finalmente fue resuelto a través de las declaraciones del titular holandés de Justicia, Ernst Hirsch Ballin, que afirmó que "Nuestra confianza en los imames sigue intacta" asegurando que no tenía razones para creer "que un país extranjero haya tratado de usar a sus predicadores para influir entre nosotros". Véase "Ingérences ou règlement de comptes?", *Maroc-Hebdo International*, nº 813 (7 a 13 de noviembre de 2008).

explícitamente hacían referencia a los modelos de representación del islam en ambos países <sup>77</sup>.

El último episodio de este proceso todavía en marcha, fueron las palabras del rey Mohamed VI en la primera sesión ordinaria del *Consejo Superior de Ulama* celebrada en Rabat el 29 de abril de 2009. En su discurso, el monarca lanzó la propuesta de un plan denominado "*Mithaq al-Ulama*" ("Pacto de los *ulama*"), con el que continuar la reforma del campo religioso. Este "Pacto" pretende conseguir la complicitad de los *ulama* respecto a esta reforma, invocando el espíritu de la formula coránica del pacto primordial establecido entre Dios y los hombres (VII:172-173). De nuevo, el recurso simbólico de la institución del *amir al-muminin* vuelve a imponerse.

---

<sup>77</sup> Para el caso español, véase la crónica de Ana del Barrio en el diario *El Mundo* ("Marruecos reclama una reforma de la Comisión Islámica de España", 16-3-2009), y para el francés, el artículo de Claire Chartier en el semanario *L'Express* ("Du riffi au Conseil français du culte musulman", 20-03-2009).

## **B.3. LA (RE)CONSTRUCCIÓN DE LA AUTORIDAD ISLÁMICA EN EUROPA**

### **B.3.1. ¿DE DÓNDE VIENE ESTE INTERÉS POR LA AUTORIDAD RELIGIOSA?**

Como resultado de su proceso de organización interna, la formulación de la autoridad religiosa debería de ser uno de aquellos asuntos que forman parte de la esfera íntima de autoregulación de los colectivos musulmanes en Europa. Y no obstante, esta cuestión, aparece claramente inscrita en la agenda de los responsables políticos europeos, de la prensa y líderes de opinión pública, así como en las agendas académicas. El profesor Jorgen S. Nielsen, en una ponencia presentada en la Universidad de Copenhagen en noviembre de 2005, preguntaba de manera harto elocuente "¿a quién le interesan los imames europeos y porqué?" (Nielsen, 2005). Nielsen argumenta que las razones que son aducidas para describir esta creciente atención, se fundamentan sobre supuestos no siempre contrastados en relación al principio de autoridad que albergan estas figuras, lo que no impide que se desarrollen expectativas respecto a las funciones y cometidos sociales que éstas deberían de cumplir en el seno de las sociedades europeas. Así, se parte de la idea de que éste es un colectivo profesional que manifiesta un defectuoso encaje social (ante su escaso dominio de las lenguas europeas), lo que les impide ejercer de manera efectiva su rol de liderazgo sobre estas comunidades religiosas (no pudiendo cumplir, de esta manera, su responsabilidad en la integración social de su colectivo), favoreciendo -voluntaria o involuntariamente- el desarrollo de doctrinas contrarias a los valores y principios europeos (identificándoles como agentes activos de la penetración de lecturas doctrinales fundamentalistas). La suma de supuestos no contrastados y de expectativas dadas por hecho, argumenta el principio de que es necesario intervenir (desde instancias políticas y civiles europeas) respecto a los imames en Europa, como principales figuras de autoridad religiosa islámica.

Hoy en día, los estados europeos elaboran diferentes propuestas de reconocimiento de estas figuras de autoridad religiosa. De su equiparación legal con respecto a otras figuras religiosas (que, en ocasiones, no es más que teórica en relación al personal religioso de la/las tradición/es mayoritarias en cada país), se ha pasado a discutir respecto a su posible formación en instituciones universitarias europeas (sin, no obstante, haber conseguido aún los resultados deseados. v. infra).

Existe el convencimiento entre la ya abundante bibliografía académica producida en los últimos años, de que las expresiones de esta autoridad religiosa en Europa se hallan claramente condicionadas por la manera en que se define y estructura este campo religioso islámico, tanto en su dimensión europea global, como a nivel de los territorios nacionales. La precaria afirmación institucional de estas autoridades, su frágil legitimación social, así como la heterogeneidad de propuestas que se proponen, pueden ser resultado del dispar encaje en Europa del islam como doctrina religiosa y de los musulmanes como colectivo social minoritario. Pero al mismo tiempo, esta precariedad, fragilidad y disparidad de la autoridad, contribuye a minorizar aún más a estos colectivos respecto al conjunto de la sociedad europea.

Podríamos establecer tres razones respecto a la intensiva atención que se está prestando en los últimos años a la cuestión de las autoridades religiosas islámicas en Europa:

- en primer lugar, hay que considerar que buena parte de este interés se deriva de la permanente voluntad expresada por la sociedad europea para identificar las representaciones e interlocuciones de los colectivos musulmanes a nivel nacional. La concreción de un liderazgo real, convincente, acorde con el vocabulario y las prácticas de las culturas políticas nacionales, acaba generando una atención especial a estas figuras de autoridad religiosa. La identificación del *who's who* del liderazgo en estos colectivos se convierte en interés de primer orden para los poderes públicos, que encargan investigaciones en los ámbitos académicos para que evalúen los posibles representantes de cara a futuras interlocuciones <sup>78</sup>. Tal como analizaremos con detalle más

---

<sup>78</sup> Valga como prueba de esto el encargo que recibió la Fundació CIDOB el año 1995 por parte del Ayuntamiento de Barcelona, con el objetivo de identificar las diferentes comunidades musulmanas presentes en aquel tiempo en la ciudad, y que constituye la base del trabajo que

adelante, la relación que se establece entre autoridades religiosas y liderazgo comunitario parte del supuesto de que una comunidad que se presenta como religiosa, *deba* de tener un liderazgo también de tipo religioso. Así, la visibilidad de estas figuras es resultado de la focalización preferente que es generada desde unos ámbitos muy concretos de la sociedad europea, antes que por la voluntad decidida de estas figuras por hacer notoria su presencia en el espacio público.

- en segundo lugar, este interés también es el resultado de una creciente problematización de estas figuras. En los últimos años, han sido numerosas las polémicas nacionales que han trascendido a nivel europeo gracias a los medios de comunicación<sup>79</sup>. Algunas de ellas, por el eco que han adquirido, parecen haber convencido a las opiniones públicas europeas de que mal progresa la integración del islam como minoría religiosa europea, si sus autoridades religiosas formulan un discurso radicalizado. Tras el 11-S, un velo de sospecha rodea cualquier presencia pública del islam en Europa, especialmente respecto a aquellas figuras que postulan algún tipo de liderazgo basado en términos doctrinales islámicos. Sus palabras y gestos públicos son escrutados con detalle, con el objetivo de categorizar esta figuras bajo una tipología simple, ambigua y por definición relacional ("radical" versus "moderado", "fundamentalista" versus "liberal"). En un artículo en la prensa belga, Felice Dassetto (2003) criticaba la sospecha y desconfianza pública que se genera en torno estas figuras, tanto por parte de las opiniones públicas como por los servicios de seguridad europeos, que contribuyen a criminalizar y penalizar un liderazgo emergente en el seno del islam europeo, comprometido en la búsqueda de su reconocimiento público.

- en tercer lugar, existe otro elemento que acrecenta este interés, como es la evidencia pública de debates en el seno del islam europeo en relación a las formas de una autoridad religiosa, como respuesta a las demandas que son formuladas por un colectivo heterogéneo (en lo cultural, social, ideológico y doctrinal), en su inserción en la sociedad europea. Las condiciones de la demanda de estas autoridades expresan la manera en que estos colectivos responden a la tensión existente entre su voluntad

---

publicamos con el título *Musulmanes en Barcelona. Espacios y dinámicas comunitarias* (Moreras, 1999).

<sup>79</sup> Sólo citaremos algunos ejemplos: las declaraciones homófobas del imam Khalil al-Moumni en la televisión holandesa (mayo 2000); la publicación en Barcelona del libro *La mujer en el islam* del imam de Fuengirola Muhammad Kamal Mustafa, acusado por otros colectivos musulmanes de hacer apología del maltrato hacia las mujeres (junio 2000); los argumentos de Hani Ramadan, director del Centro Islámico de Ginebra, en el artículo "La charia incomprise" publicado por *Le Monde*, en referencia a la lapidación por adulterio (septiembre 2002); la clausura por orden judicial de la mezquita de Finsbury Park en Londres donde predicaba Abu Hamza al-Masri, conocido por sus proclamas radicales (febrero 2003), las declaraciones públicas a favor de la yihad contra los no musulmanes del imam del Centro Islámico de Roma, Abdel-Samie Mahmoud Ibrahim Moussa (junio 2003), o el activo papel del imam de Copenhague, Ahmed Abu Laban, durante la polémica de las doce caricaturas del profeta Muhammad publicadas por el semanario *Jyllands-Posten* (febrero 2006).

por mantener una identidad propia, y las influencias aculturadoras de las sociedades europeas.

Probablemente, el contexto europeo sea aquel en donde se expresa con mayor vitalidad este proceso de diseminación de la autoridad religiosa. Ello podría explicarse dada la ausencia de una legitimación política de tales autoridades, ante la inexistencia de estructuras políticas estatales que determinen quien se situa en estas posiciones de autoridad. También podría decirse que la diseminación se ve acelerada ante el contexto de un espacio público basado en la libertad de expresión religiosa, permitiendo una mayor permisividad que en algunas sociedades musulmanas, así como a la coexistencia de discursos muy diferentes entre si, e incluso opuestos. Pero puede aludirse una tercera explicación, bajo nuestro punto de vista, más decisiva que las anteriores. Y es que en la actualidad se está produciendo un cambio de paradigma en la demanda de esta autoridad religiosa, y en las expectativas que las comunidades musulmanas depositan sobre ellas. Las primeras generaciones de musulmanes de origen inmigrante llegados a Europa a partir de los años 60, intentaron mantener viva su referencia religiosa abriendo los primeros oratorios, a cuyo frente pusieron a imames que trajeron de su misma región de origen. La mezquita como institución social y los imames como figura de autoridad religiosa básica, se entendían como mecanismo a través de las cuales mantener el vinculo que les ligaba con su sociedad y cultura de origen. Las siguientes generaciones, especialmente aquellas que se formaron en Europa, reclamaban de estos espacios y estas autoridades nuevas demandas, que ya no consistían tanto en relacionarse con un origen (que posiblemente no despertaba el mismo grado de pertenencia que sus antecesores), sino vincularse con la presente sociedad europea. La necesidad de que estas autoridades puedan actuar como guía, proporcionando respuestas doctrinales a su condición de musulmanes europeos, plantea nuevas expectativas y exigencias a estas figuras religiosas.

Sea como sea que se interpreten o se presupongan tales autoridades, lo cierto es que el debate que se genera a su alrededor se orienta en cuatro direcciones claramente enfocadas desde la perspectiva de la sociedad europea:

reconocimiento legal y equiparación al resto de figuras religiosas dentro de un marco general de creciente pluralismo religioso; liderazgo y responsabilidad de cara a la integración social del colectivo musulmán, mediante la transmisión de mensajes coherentes con la sociedad europea; institucionalización y control de las figuras religiosas; y formación de este personal religioso para el ejercicio de su función en las sociedades europeas. En primer lugar, haremos referencia al reconocimiento de estas figuras.

### **B.3.2. EL RECONOCIMIENTO DE LAS FIGURAS RELIGIOSAS EN UN CONTEXTO DE PLURALISMO**

A medida que avanza el proceso de configuración comunitaria de los colectivos musulmanes en Europa, las diferentes instancias políticas, desde sus respectivos ámbitos nacional, regional o local, se ven confrontados ante los interrogantes que formula el encaje de un culto como el islam y de un colectivo social como el musulmán. Las progresivas respuestas públicas ante las circunstancias que plantea este encaje contribuyen a definir unos modelos (y una serie de prácticas) de reconocimiento de esta realidad religiosa-comunitaria (Rath et al., 2001; Fetzer-Soper, 2005). Unos modelos que cada estado define de acuerdo con su propia cultura política, y con el rol social que ésta otorga al hecho religioso, así como en la forma que esta presencia musulmana se incorpora en cada sociedad europea. Así, la historia cumple un doble papel: por un lado, la historia de las relaciones estado-confesiones religiosas en cada país define una pauta de relación institucional (con modelos que varían enormemente en toda Europa, desde el laicismo estatal francés hasta el modelo de pilarización holandés, pasando por los regímenes de relación concordataria con la Iglesia Católica en el sur de Europa, la Iglesia Anglicana como iglesia oficial en el Reino Unido, o la religión ortodoxa definida como marca identitaria irremplazable en Grecia); por otro, la reciente historia de relaciones particulares mantenidas entre las comunidades musulmanas, las sociedades europeas y sus estados que, aunque sólo ocupa unas décadas, se encuentra bastante bien inscrita en la memoria social de unos y otros.



Paradójicamente, y sin entrar a valorar de una manera consecuente estas dinámicas, la tendencia en las respuestas políticas es considerar los aspectos que formula esta presencia, como algo que se sigue vinculando con un pasado (o un presente) migratorio reciente, antes que hacerlo como la configuración de una nueva realidad religiosa y comunitaria en su seno. Considerar el islam como resultado de procesos migratorios es una tendencia habitual que se expresa en el sentido profundo de muchas de las iniciativas políticas europeas hacia estos colectivos. En el fondo se quiere insistir sobre su carácter externo y ajeno a la realidad del Viejo Continente, de acuerdo con el argumento de que, a pesar de que los musulmanes estén en territorio europeo, no siempre se les considera como un componente intrínseco de Europa.

Los modelos nacionales de relación estado-confesiones suponen, en principio, una guía para la definición de estas políticas. Decimos en principio, ya que esta pauta de relaciones no necesariamente es la que se concreta a nivel regional o local, o incluso, a nivel nacional. El ejemplo más evidente de la disfunción entre modelo teórico y prácticas políticas, lo podemos ver en las iniciativas desarrolladas en las últimas décadas por los diferentes gobiernos franceses. La lectura revisionista del marco de laicidad que formulan voces políticamente tan opuestas como la del presidente de la República Francesa (por entonces ministro de Interior) Nicolas Sarkozy, o del alcalde de Evry, Manuel Valls <sup>80</sup>, no es sino fruto de una persistente tendencia del estado francés a regular y organizar aspectos propios de la presencia islámica en su territorio <sup>81</sup>. Las contradicciones evidentes en este modelo francés de laicidad, aunque fundamentado en la desvinculación activa del ámbito público en relación a los asuntos internos de las confesiones religiosas, no deja de inmiscuirse en la institucionalización y organización del islam francés, y supone un buen ejemplo

---

<sup>80</sup> Ambas figuras políticas han publicado recientemente sus propuestas de revisión del marco de la laicidad en Francia, desde el punto de vista de la intervención pública: Nicolas Sarkozy, *La République, les religions, l'espérance*. París: Editions du Cerf, 2004; Manuel Valls, *La laïcité en face*. París: Desclée de Brouwer, 2005.

<sup>81</sup> El antropólogo norteamericano John R. Bowen ha realizado una serie de incisivos trabajos sobre el islam en Francia y el modelo de laicidad republicana. En uno de ellos, no duda en calificar el intento de regulación del islam como su "domesticación" (Bowen, 2004).

de cómo los modelos teóricos son revisados en virtud de los contextos sociales y las circunstancias políticas.

Como ya hemos argumentado anteriormente, la consideración general que se hace en Europa del islam y de los musulmanes sigue el doble principio de identificarlos como culto y colectivo social minoritario. En el ámbito del culto, la respuesta institucional europea se desarrolla desde una lógica de igualdad entre cultos en el acceso a la garantía de la libertad religiosa (Pötz-Wieshaider, 2004). En toda Europa, la libertad religiosa es un derecho constitucional claramente reconocido (incluido también en la misma Constitución Europea, en el artículo II-70), y los musulmanes como comunidad religiosa también se benefician de este reconocimiento. Otra cosa es que cada uno de los países europeos haga constar el reconocimiento explícito del islam como confesión propia del país, sobre la cual se determina una serie de aspectos de regulación y facilitación de sus prácticas culturales. Tanto si existe este reconocimiento jurídico específico del islam como culto (es el caso de Austria, Bélgica o España) como si no, el criterio que se determina es el de la equiparación (no siempre isomorfa) entre aspectos que afectan a unas y otras confesiones. El principio de libertad religiosa supone esta equiparación, aunque a la hora de desarrollar acciones políticas concretas, cuando se establecen relaciones institucionales, o cuando se producen situaciones de reconocimiento social, las cosas sean muy diferentes si se aplican a unas y otras confesiones religiosas.

Dos de los aspectos centrales en el reconocimiento jurídico y político de las confesiones religiosas -dejando aparte, claro está, el aspecto denominacional y de registro-, son la cuestión de los espacios de culto y del personal religioso. Son dos aspectos fundamentales ya que representan y simbolizan, por un lado, la ubicación espacial y, por otro, la concreción en torno a una determinada figura que expresa la autoridad religiosa de un culto. Las parroquias, las mezquitas, las sinagogas o los templos son los espacios propios donde los sacerdotes, los imames, los rabinos y otros profesionales religiosos pueden explicitar el ejercicio de la autoridad doctrinal religiosa. Y de esta importancia se deriva el hecho de que en los ordenamientos jurídicos en materia religiosa ambos aspectos sean especialmente resaltados.

En el ámbito que ahora nos ocupa, aparecen varios elementos susceptibles de considerarse en cuanto al reconocimiento de estas figuras de autoridad religiosa islámica en Europa. Hay que insistir, sin embargo, que este reconocimiento no supone simplemente la formalización legal de sus derechos, sino también la manera en que estas figuras son consideradas desde los ámbitos sociales y las instancias políticas, y de cómo -y esto es bastante importante-, de qué manera son consideradas socialmente y emplazadas en el espacio público de las sociedades europeas.

El reconocimiento legal de este personal religioso a menudo pasa por su equiparación con el de otras confesiones religiosas presentes en Europa, dentro del modelo de relaciones con el hecho religioso. Existen, pues, muchos modelos y muchos tipos de reconocimiento, con países que han formulado notables avances en este terreno. Así, los Países Bajos una resolución del Tribunal Supremo de 30 de mayo de 1986 da a los imames exactamente la misma posición legal que tienen los ministros de la Iglesia Católica, los pastores protestantes y los rabinos judíos. Todos ellos son considerados "personas con un cargo clerical" (*geestelijke ambtsdragers*). Este decreto regula las actividades del personal religioso fuera de sus ámbitos comunitarios locales, como serían la atención religiosa en los hospitales, las cárceles o el ejército. Pero este reconocimiento legal que convierte los imames en personal religioso adscrito a sus comunidades implica que las autoridades públicas no pueden intervenir en las disputas laborales, que pasan a ser consideradas asuntos comunitarios internos.

En Bélgica, dado que la religión musulmana es reconocida por el Estado desde 1974, sus ministros de culto se equiparan al mismo nivel que los de otros cultos. Esta equiparación debería convertirlos en beneficiarios de una remuneración mensual, si bien en la actualidad esta remuneración se limita sólo al imam-director del Centro Islámico y Cultural de Bruselas que, *de facto*, es considerado Gran Imam de Bélgica. También en la propuesta de convenio que la Unión de Comunidades Islámicas en Italia (UCOII) entregó al gobierno italiano en noviembre del 1992, uno de los principales puntos se refería a los

ministros de culto, a los que se garantizaría el libre ejercicio de la tarea religiosa y serían nombrados por la UCOII.

En Francia no existe un régimen legal general que equipare el perfil de los imames como personal de culto al de las otras religiones, ya que el estado francés no considera las actividades propiamente religiosas susceptibles de ser objeto de contratación laboral. En cambio, otras funciones que son consideradas de manera diferente (enseñanza, asistencia a hospitales o prisiones, actividades culturales) sí pueden permitir su contratación. En el régimen de concordato, específico de la región de Alsacia, los sacerdotes, pastores y rabinos son considerados agentes de servicio público con un estatuto cercano al de la función pública, consideración a la que no pueden acceder los imames, ya que el islam no es considerado confesión reconocida. En cuanto al régimen de cobertura social, como buena parte de los imames son contratados dentro del régimen general, son muy pocos los que se benefician del marco de protección social que determina la ley 78/4 del 2 de enero de 1978. De hecho, se calculaba que de los aproximadamente mil imames que trabajaban en territorio francés a mediados de los años 90, sólo setenta se beneficiaban de este régimen de seguridad social (Buffin, 1998: 88). Esto fue reconocido públicamente por el (entonces) ministro del Interior francés, Nicolas Sarkozy, el 18 de abril de 2003 durante su intervención en el congreso anual de la Union des Organisations Islámicas de France (UOIF) en Le Bourget (*Le Monde*, 19-4-03).

Estos modelos de reconocimiento y de equiparación parten de unos modelos específicos de funciones religiosas, que se presupone que todas estas figuras deben cumplir. Y los presupuestos son la gestión de funciones de carácter cultural, el hecho de que la gestión se haga de manera permanente, y que, además, estas figuras estén adscritas a una estructura organizativa y/o espacio de culto. En el caso de los imames, su equiparación legal al resto de figuras religiosas contribuye de una manera efectiva a agilizar más su institucionalización formal, que no necesariamente la organización en el ámbito comunitario de sus funciones además de las propiamente cultural. En cierto modo, la equiparación contribuye a una desvirtuación del contenido de su

tarea, de manera que se proyectan sobre ellos funciones, atribuciones y encargos más propios de especialistas religiosos de otras confesiones, y que crean posteriormente una cierta expectativa que no siempre se cumple.

Finalmente se formaliza, pues, una equiparación legal y social equívoca entre perfiles y funciones de los especialistas religiosos, a pesar de que esta homogeneización bajo la apelativo de "líderes religiosos" es valorada en positivo, especialmente en actividades de diálogo interreligioso. La equiparación legal de los imames con los sacerdotes católicos, los pastores evangélicos o los rabinos judíos no se acompaña, pues, de un reconocimiento social de unas funciones de culto que no son idénticas, ni pueden ser comparadas entre sí. Podemos simplificar reconociendo que todos estos perfiles representan figuras de autoridad religiosa, pero es un error proyectar sobre la labor de los imames el mismo perfil que corresponde a esas otras figuras, y en especial a aquellas que pertenecen a las principales tradiciones religiosas en Europa.

### **B.3.3. EXPECTATIVAS EN TORNO A AUTORIDADES EN PRECARIO**

Ante la prioridad de encontrar un interlocutor válido para estos colectivos, las sociedades europeas acostumbran a señalar los imames como las figuras que vienen a representar este liderazgo comunitario. Gaborieau y Zeghal (2004: 17) señalan que "la figura del imam, que es marginal en tierra musulmana, se convierte en importante y multifuncional en diáspora", lo que contrasta con la evidencia de que la gran mayoría de los líderes de las organizaciones y federaciones musulmanas en Europa muestran un perfil esencialmente laico. Por otro lado, esta focalización sobre la figura de los imames, deja fuera de plano la existencia de otros perfiles de autoridad religiosa también presentes en Europa. Los imames, probablemente, representan la figura religiosa islámica más conocida para la opinión pública europea, por lo que parece lógico que se genere esta fuerte visibilidad en torno suyo. Al vincular la figura de los imames con las mezquitas, se produce un fenómeno de asociación respecto a lo que supone la parroquia católica, en su grado de influencia en su contexto social

inmediato. La implícita *parroquialización* que se proyecta sobre la institución mezquita (véase capítulo D), se complementa con la proyección sobre la figura de los imames de toda una serie de funciones que son atribuidas a los sacerdotes católicos o a los pastores protestantes. La imagen del imam como "pastor de su comunidad" es trasferida desde una perspectiva europea, como forma de insistir sobre el grado de influencia de estas figuras con respecto a su colectivo de referencia (Tezcan, 2005) <sup>82</sup>.

Sostener que los colectivos musulmanes, dada su condición religiosa, deban de tener liderazgos también religiosos, es sumamente cuestionable. Se trata de un argumento equívoco, en primer lugar, porque contribuye a formalizar aún más el etiquetado social de estos colectivos como comunidades de creyentes, únicamente orientadas en clave doctrinal y cultural. Supondría pensar los musulmanes como *homini religiosi*, cuya realidad está plenamente condicionada por su componente confesional. La explícita comunitarización externa que se opera a través de este argumento no se corresponde con las constataciones empíricas que los diferentes estudios muestran, tanto respecto a los diferentes niveles de relevancia que adquiere el factor religioso para cada individuo musulmán, como por la existencia de otras referencias, formalmente no religiosas, con las que estas personas pueden identificarse, creando pertenencias individuales o grupales, que también pueden servir para movilizarlos. Hay otro segundo argumento que cuestiona esta vinculación, puesto que al interpretar de manera unívoca la noción de autoridad que representan estas figuras, se acaba confundiendo en la práctica la expresión de una autoridad doctrinal (que permite a estas figuras ejercer una serie de funciones de tipo cultural respecto a su colectivo) con la de un liderazgo asociativo (representado por los órganos directivos de asociaciones u oratorios comunitarios).

---

<sup>82</sup> La llamada "metáfora pastoral" en el cristianismo, fue utilizada por Michel Foucault como un ejemplo de la tecnología del poder: "el pastor debe asumir la responsabilidad del destino del rebaño en su totalidad y de cada oveja en particular". [...] Supone una forma de conocimiento particular entre el pastor y cada una de las ovejas. Este conocimiento es particular. Individualiza. No basta con saber en qué estado se encuentra el rebaño. Hace falta conocer cómo se encuentra cada oveja" (Foucault, 1990: 112 y 114).

El contraste entre la valoración de la autoridad que hacen las sociedades europeas y la que elaboran las propias comunidades musulmanas, es una de las más notables paradojas en la consideración social de los imames que se observan en Europa (Reeber, 2000; Bruinessen, 2003): mientras que para los primeros la figura de los imames ocupa un lugar preeminente, para los segundos, su rol se entiende más bien como dependiente y al servicio de la comunidad. Esta valoración, aparentemente tan positiva por parte de la sociedad europea, contribuye a revalorizar la autoridad de esta figura, si bien con criterios muy diferentes a los que acostumbran a elaborar las mismas comunidades musulmanas. La no correspondencia entre las valoraciones que se hacen desde un lado y otro contribuye aún más a precarizar y hacer más contingente del ejercicio de su autoridad. En síntesis, lo podemos ver en el siguiente cuadro:

**CUADRO 1.** *Funciones y expectativas en relación con los imames en Europa*

	<i>Comunidades musulmanas</i>	<i>Sociedades europeas</i>
<b>funciones</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Liderazgo doctrinal de la comunidad</li> <li>• Dirección del culto y atención religiosa (hospitales, prisiones, defunciones)</li> <li>• Transmisión de la tradición y formación de las nuevas generaciones</li> <li>• Mantenimiento del oratorio</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Liderazgo civil de la comunidad</li> <li>• Interlocución ante las instituciones políticas y sociales</li> <li>• Mediación en caso de conflictos</li> <li>• Participación en iniciativas de diálogo interreligioso</li> </ul>
<b>expectativas</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Salvaguardar y mantener los vínculos comunitarios en torno al factor religioso</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Formular la representación del colectivo, en clave de moderación en el discurso y en la práctica del liderazgo</li> </ul>

Fuente: Elaboración propia

La autoridad que desde las sociedades europeas se les otorga a los imames depende, pues, de la consideración respecto a su liderazgo externo (durante los contactos con las instancias políticas, por ejemplo), así como por el hecho de convertirse en guías para el colectivo. Ambas funciones siguen girando en torno a la integración social de la comunidad, proceso en el que se afirma que el rol de los imames es clave y fundamental, dando por supuesta su capacidad de influencia sobre el colectivo. Una influencia que, es importante insistir, a

menudo es bastante relativa, tanto por el propio predicamento que este imam pueda mantener ante su comunidad local, como por la presencia de miembros de este colectivo que no se sientan identificados con ningún tipo de referencia religiosa. Atribuirles un grado de influencia tan fuerte, sería hacerlos responsables directos de las dificultades que se presenten en los complejos procesos de integración que protagonizan estos colectivos, lo que es bastante discutible.

Su influencia debe ser matizada de acuerdo con dos criterios: en primer lugar ante su precariedad profesional, a menudo con una situación laboral sin derechos ni garantías (e incluso, en el caso de ser extranjero, sin disponer de la documentación de residencia pertinente), y en segundo, respecto a su déficit de formación o escasa preparación que muestra este personal religioso para el ejercicio de sus funciones en contexto no musulmán. Ambos elementos actúan como indicadores del grado de influencia que pueden ejercer estas autoridades religiosas. Difícilmente podrán favorecer la integración social de su colectivo, cuando la suya se mantiene de forma precaria. Por otra parte, desde el punto de vista de su formación, se produce de nuevo otra confusión, ya que una cosa es que sus conocimientos islámicos sean escasos o que no se adecuen a las realidades europeas, y otra, que éstos no sean válidos o que, incluso, se consideren contrarios a favorecer la integración de su colectivo. De momento, y dejando aparte el delicado aspecto de la valoración de la idoneidad o no de los conocimientos y orientaciones doctrinales de este personal religioso para trabajar en Europa, el dominio y conocimiento de las lenguas y usos sociales de los países europeos ha sido considerado un buen indicador de cómo los imames pueden trabajar por la integración de sus colectivos, así como por la suya propia.

Ayer prácticamente desapercibidos, los imames en Europa rápidamente se han convertido en figuras de notoriedad pública (Chaabaoui, 1994: 62). Mostrados como protagonistas en el debate público sobre la integración social de los colectivos inmigrantes, los imames terminan siendo verdaderamente *transplantados* de un ámbito de actuación comunitaria a la esfera pública, mostrándolos como figuras controvertidas ante su implicación, más o menos



comprometida, en la integración de sus colectivos de referencia. A menudo se sugiere que la propia integración social del imam podría ser el "termómetro" del estado de la integración social del colectivo. Según esta lógica, en el caso en que este imam verbalizase algún tipo de discurso aparentemente tradicionalista o rigorista, parecería como si el proceso de integración del colectivo hiciera un paso atrás<sup>83</sup>. Y, al contrario, si éste muestra una clara voluntad para conocer la lengua del país, o por mantener un discurso público de moderación, entonces la integración de la comunidad progresa adecuadamente. De nuevo, hay que matizar todas estas correlaciones que aceptan sin contrastar la influencia de una autoridad sobre este colectivo, y sin considerar cómo ésta se proyecta y, sobre todo, cómo ésta es aceptada socialmente.

#### **B.3.4. EL EJERCICIO DEL IMAMATO EN EUROPA**

Dando por sentado la centralidad que ocupa la figura de los imames dentro de este debate en torno a la (re)construcción de las autoridades religiosas islámicas en Europa, su rol y funciones distan mucho de estar definidas y asentadas. Tres son las cuestiones que mantienen la interrogación permanente sobre el ejercicio del imamato en Europa: en primer lugar, la discusión sobre las condiciones de acceso a esta función (en torno a los requisitos de conocimiento que son necesarios para poder actuar como imam); en segundo, la cuestión de si el imam desarrolla una función u ocupa un cargo (que tiene que ver con aspectos de organización del culto); y en tercero, en relación al hecho de que su autoridad *no actúa por defecto*, sino que ha de ser argumentada. El cuestionamiento permanente de su autoridad, formulado a partir de las percepciones que son expresadas por sus comunidades, que juzgan sus palabras y comportamientos como adecuados, de acuerdo a las expectativas que elaboran sobre ellos.

---

<sup>83</sup> De hecho, a menudo, los imames se les considera como responsables directos de muchas de las cuestiones que son consideradas como conflictivas en la integración de estos colectivos: desde el uso del *hijab* por parte de las mujeres, a reclamar menus *halal* en los comedores musulmanas o al abandono escolar de las adolescentes musulmanas, sin olvidar, claro está, su influencia en la propagación de ideas de radicalidad religiosa.

*Imam* se deriva de la raíz del verbo *ámmama*, que significa seguir un destino, una dirección, con una función de guía que ha sido destacada por las cuatro escuelas canónicas del islam (la malikí, la shafií, la hanbalí y la hanafí ). Todas estas interpretaciones jurídicas coinciden en señalar el imam (o condición de la tarea que desarrolla el imam), no como un cargo, sino tan sólo como una función ocasional, a menudo transitoria e intercambiable. De hecho, hay pocas cosas que distinguen el imam del resto de fieles musulmanes, y quizá la más destacada sea estar más instruido en materia religiosa, o conocer mejor los aspectos de la ritualidad musulmana. Las cinco condiciones que, nominalmente, debe cumplir todo imam, son las siguientes: el imam debe ser musulmán; debe poseer un conocimiento profundo del Corán, habiéndolo memorizado, y conocer los fundamentos de la tradición y el contenido de las oraciones canónicas; debe ser adulto, preferentemente; debe recibir el acuerdo implícito por parte de la comunidad que debe guiar durante la oración, y debe ser varón, preferentemente (Stehly, 1998).

Como el resto de las tradiciones religiosas monoteistas, el islam parece otorgar con exclusividad el rol de la autoridad religiosa a los hombres. Desde hace una década, ante la emergencia del llamado feminismo islámico <sup>84</sup>, se plantea con insistencia la cuestión del acceso al imamato de las mujeres. El simbólico hecho de que el 18 de marzo de 2005, Amina Wadud (profesora de estudios islámicos en la Virginia Commonwealth University de Richmond, y autora de numerosas obras de interpretación del texto coránico en clave de género), llevara a cabo la dirección de la oración en Nueva York ante hombres y mujeres, volvió a poner en debate una cuestión que desde siempre ha generado intensos debates doctrinales en el islam. A pesar de que a lo largo de la historia del islam han existido evidencias y argumentos que han planteado abiertamente la cuestión del imamato de las mujeres (no sólo en el ámbito doméstico y entre mujeres, tal como conceden las lecturas tradicionalistas), lo

---

<sup>84</sup> En este sentido, es preciso hacer referencia a las iniciativas de los tres congresos sobre feminismo islámico (2005, 2006 y 2008), organizados en Barcelona por la Junta Islámica Catalana. Algunas de las ponencias presentadas en las dos primeras ediciones del congreso, han sido publicadas en VV.AA. (2008). Sobre el desarrollo internacional de esta idea, véase Moghadam (2008).

cierto es que tal cuestión sigue suponiendo un *casus belli* doctrinal en el islam contemporáneo <sup>85</sup>.

Este debate, no obstante, no sólo tiene un carácter significativo para las comunidades musulmanas, sino que también genera interés en la sociedad europea. Véanse las noticias recogidas en la prensa ante la iniciativa en 2005 del gobierno marroquí para formar, entre las nuevas generaciones de imames, a mujeres predicadoras (*murchidat*) o ante el envío, en el año 2006, de trece mujeres predicadoras a Alemania por parte de la Diyanet turca. Ambas propuestas, argumentadas por parte de estos gobiernos en clave de modernización de las estructuras de autoridad (y en clave de modernidad por parte de los medios de comunicación europeos), fueron explícitamente matizadas por sus promotores, que precisaron que estas mujeres actuarían como predicadoras y como profesoras de religión islámica, pero no como imames. Con ello, respondían a las voces críticas internas ante el anuncio de estas propuestas.

Ahora bien, más allá de este debate sobre el acceso de las mujeres al imamato, es preciso situar la incorporación de éstas a otros "espacios de producción externa" de la autoridad religiosa (Jonker, 2003: 37). A pesar de que los centros de producción del conocimiento islámico siguen estando controlados por autoridades masculinas, existen otras formas de expresión de esta autoridad que son protagonizadas por mujeres. Existen otros terrenos en donde la referencia espiritual es invocada a través de voces femeninas. Weibel (1998, 2001) analiza las iniciativas asociativas por parte de mujeres

---

<sup>85</sup> Un breve repaso por internet muestra la virulencia con la que se abordó el debate surgido después de la oración dirigida por Amina Wadud en Nueva York. Véanse, entre los partidarios de que las mujeres puedan ejercer la función plena como imam, a Prado (2005) y Reda (2005), así como los detractores a esta idea (Shakir, 2005 y Yahya, 2005). Los primeros suelen hacer referencia a tres argumentos: la decisión del profeta Muhammad de que una mujer ocupara esta función en su mezquita, la inexistencia en el Corán y en la *sunna* de alguna indicación contraria a este hecho, y a la opinión de juristas musulmanes reconocidos como al-Tabari, al-Muzani, Abu Thawr o Dawud adh-Dhahiri. Los segundos se apoyan en otros tres principios: la interpretación de ciertos hadices que negarían esta condición, el consenso doctrinal establecido entre juristas musulmanes respecto a este principio, y la falta de evidencias históricas respecto al ejercicio de las mujeres como imames. La discusión entre unos y otros argumentos muestra uno de los escenarios en donde se lleva a cabo la contemporánea discusión sobre la autoridad religiosa islámica.

musulmanas, donde se organizan actividades de formación y debate en torno a cuestiones relacionadas con la vida cotidiana como musulmanas (la preparación al matrimonio, la contracepción, la mixicidad, la educación de los hijos, el uso del *hijab*, etc.). La reputación que adquieren aquellas mujeres que dirigen estas actividades, así como el hecho de que hayan recibido una doble formación doctrinal y universitaria <sup>86</sup>, les permite obtener una autoridad reconocida entre estos círculos asociativos femeninos e, incluso, fuera de ellos.

La educación religiosa, la producción editorial, o las actividades de diálogo interreligioso son algunos de los espacios alternativos que son explorados de manera activa, junto con lo que sería la presencia de mujeres que desempeñan tareas de contenido religioso (especialmente en el ámbito educativo), dentro de las instituciones tradicionales comunitarias. Jonker (2003) considera que su presencia en estos espacios no puede desembarazarse de la dependencia de la autoridad masculina, que mantiene a las mujeres dentro de un margen de invisibilidad en estas instituciones. No obstante, en los últimos años se observa la aparición entre las nuevas generaciones de mujeres musulmanas europeas de iniciativas que contribuyen a producir conocimiento islámico desde una perspectiva femenina <sup>87</sup>. Unas aportaciones que, sin entrar en oposición directa con las autoridades normativas masculinas, adquieren una creciente visibilidad, en cuanto a que se proyectan fuera de los ámbitos estrictamente comunitarios, desarrollando una actitud en relación al islam que es, a la vez, contestataria (respecto a la polución de los valores islámicos por la influencia asimiladora de las sociedades no musulmanas) y apologética (pues defienden un modelo de vida islámico, empezando por los propios hábitos vestimentarios, frente a las sociedades europeas) (Weibel, 1998: 97). No obstante, según Schirin Amir-

---

<sup>86</sup> Frégosi (1998) indica que en el curso 1996-97, el Instituto Europeo de Ciencias Humanas en Nièvre (Francia) tenía un 40% de alumnado femenino. El Instituto Islámico de la Mezquita de París, por su parte, declaró que en el programa de formación iniciado en octubre de 2003, se hacía referencia explícita a la formación de mujeres para la atención religiosa en hospitales.

<sup>87</sup> Jonker cita tres ejemplos extraídos de la realidad alemana: *el Zentrum für Islamische Frauenforschung*, que promueve actividades de lectura e interpretación del Corán; *Huda, Netzwerk für muslimische Frauen*, una red que elabora una revista dirigida a las mujeres musulmanas, y *Die Islamische Pädagogische Dienst* (IPD), que produce materiales pedagógicos sobre el islam para mezquitas y escuelas públicas. A estas iniciativas habría que añadir la edición de publicaciones periódicas dirigidas específicamente a un público femenino musulmán, como en Francia, *Hawwa*, o *Al-Nisa*, en los Países Bajos.

Moazami (2005: 15), "el rol de estas mujeres predicadoras está limitado a la transmisión de un conocimiento islámico básico y consensuado, sin promover el desarrollo un discurso reflexivo sobre las relaciones y roles de género en el islam". A pesar de ello, su activismo genera en ellas un compromiso militante como forma de garantizar su autonomía respecto a su comunidad. Lo paradójico es que, en ocasiones, los poderes públicos y las sociedades civiles europeas acaban convirtiéndolas en interlocutoras privilegiadas de su colectivo (Saint-Blancat, 2004). Sea como sea, la presencia musulmana minoritaria ofrece suficientes condiciones para que se elaboren discursos de autoridad doctrinal protagonizados por mujeres, lo que contribuye activamente a incorporar el islam en el ámbito público, a través de un discurso creativo de relectura los textos tradicionales (Jonker, 2003: 45).

Frente a estas lecturas alternativas (que no necesariamente adoptan una dimensión de oposición activa), la institución en donde se referencia la autoridad religiosa desde una perspectiva clásica, sigue siendo la mezquita. Ello no significa que no existan otros espacios que son propuestos (especialmente en Europa) como emisores de autoridad religiosa. Ahora bien, la mezquita sigue siendo el receptáculo donde se expresa y se mantiene el predicamento personal de todo imam. Diversos autores han analizado la complementariedad que se produce entre dos momentos de expresión de esta autoridad, la predicación y la dirección de la oración, que se simbolizan en torno a las figuras del *minbar* y del *mihrab*<sup>88</sup>. Tayob entiende que el *minbar* es el principal símbolo de autoridad en el islam, que se complementa con la guía de la comunidad durante la oración, al situarse al frente de ella, en el *mihrab*. Se podría decir que la expresión de esta autoridad se desarrolla en dos dimensiones, una vertical (*minbar*), fundamenta un principio de jerarquía que hace que un miembro de la comunidad, por delegación, se dirija individualmente en su conjunto, y una otra de horizontal (*mihrab*), al convertirse en un miembro más del grupo, pero situándose al frente de todo el mundo

---

<sup>88</sup> El *minbar* es el púlpito desde el que el imam pronuncia la *jutba* de la oración del viernes al mediodía. El *mihrab* es el nicho que indica la dirección hacia la Meca (*qibla*), que guía la orientación de la oración. Sobre el *minbar*, ver Pedersen (1993: 74-77), y sobre el *mihrab* Fehérvári (1993: 7-15).

durante la oración comunitaria <sup>89</sup>. Desde la perspectiva del púlpito, la mezquita se convierte en el espacio donde se desarrolla y se transforma una determinada relación de autoridad aceptada socialmente, desde la orientación hacia la *qibla*, la mezquita se muestra como el espacio adecuado para la ejercicio de una ritualidad que reúne al colectivo en torno a una determinada identidad comunitaria (Gaffney, 1994: 23-24).

Para que un conocimiento sea socialmente relevante, éste debe convertirse en autoridad, mientras que si una autoridad quiere ser establecida, ésta debe proyectarse como conocimiento. Según Gaffney, la influencia de las autoridades religiosas en un contexto local "depende fundamentalmente de los conceptos de conocimiento que se encuentran en este contexto y cómo estas cualidades son comprendidas por ser representadas" (1994: 35). Es decir, la garantía para el reconocimiento de una autoridad religiosa no sólo depende del propio bagaje de conocimiento de la persona, sino de la forma en que éste es comprendido y aceptado. La base de esta comprensión reposa sobre un principio de confianza. Las comunidades locales extraen de la cotidianidad elementos suficientes para juzgar la capacidad y competencia de los imames como guías por el colectivo. Estos reciben un margen de confianza de su parte, a partir de una serie de actitudes y comportamientos que se espera que cumplan. La trayectoria pública de figuras como los imames o los predicadores (a los que hay que añadir los responsables asociativos y comerciantes, especialmente los propietarios de carnicerías *halal*), es evaluada por la comunidad, que espera de todos ellos que demuestren activamente su condición de musulmanes modélicos. A través de las implicaciones sociales de sus acciones (moralidad, trabajo, muestras de generosidad, disponibilidad, honestidad, ...), consiguen acumular una buena reputación, que la comunidad puede poner en duda si demuestran alguna desviación en su comportamiento definido socialmente. La configuración de las redes sociales de las figuras prominentes en un ámbito comunitario, acaba generando una serie de

---

<sup>89</sup> En la *Risala* de Al Qayrawani, éste sitúa la función del imam como director de la oración comunitaria en una dimensión esencialmente horizontal, donde la distinción respecto al resto de fieles se hace por criterios de conocimiento, que no supone ningún tipo de intercesión respecto a Dios, sino de continuidad (Reeber, 1997: 335-336).

expectativas respecto a una serie de comportamientos establecidos. Más adelante comentaremos con más detalle las consecuencias de la transgresión de estas expectativas.

Es esta bidimensionalidad en la expresión de la autoridad en el interior de la mezquita pone a prueba doblemente el propio predicamento social del imam como figura de perfil comunitario. Desde una perspectiva comparada, y tomando como ejemplo el estudio de la práctica islámica en Mayotte (Islas Comores), Michael Lambek (1990) muestra cómo el bagaje de conocimientos que aportan los imames, predicadores y otros especialistas religiosos no es suficiente para que su autoridad sea aceptada socialmente. Es la práctica social, la conducta diaria, la capacidad para transmitir su propio conocimiento y hacerlo accesible a todos <sup>90</sup>, la que determina el reconocimiento de esta autoridad.

### B.3.5. SERMONES EN LA DIÁSPORA

El momento en que este conocimiento y esta autoridad se ponen especialmente a prueba es durante la pronunciación de la *jutba*, el sermón canónico que es pronunciado durante la oración comunitaria del viernes al mediodía <sup>91</sup>. Los *jutabaa* (sing. *jatib*), aquellos imames que elaboran y pronuncian el sermón de la oración comunitaria del viernes al mediodía, se exponen a la mirada crítica del colectivo, pudiendo revalidar, o poner en duda, su autoridad basada en su conocimiento, su integridad y compromiso con la comunidad, si él mismo ejemplifica o no, en su conducta cotidiana, lo que

---

<sup>90</sup> En Mayotte, un criterio distintivo de la autoridad religiosa es compartir el propio conocimiento. Aquel que posee el conocimiento, también debe ser capaz de transmitirlo (Lambek, 1990: 29).

<sup>91</sup> La mayoría de los tratados de derecho islámico indican la obligación individual y comunitaria de asistir a la oración del viernes, que tal como indica su nombre (*salat al-jumaa*) convoca a todos los miembros de la comunidad. La *jutba* ocupa un lugar central en la misma, y canónicamente está dividida en dos partes: una de carácter formal, con alabanzas a Dios y al Profeta, junto con la mención a las autoridades políticas y con citas del Corán. La segunda parte es de elección libre por parte del *jatib*, que suele referirse a cuestiones que afectan a la comunidad. Sobre la *jutba*, véase Wensinck (1986: 746-77), y sobre el *jatib* Pedersen (1978: 1141-1142).

incluye su sermón. El imam tiene que demostrar, pues, que es poseedor de la condición de *adl*, de honorabilidad, de persona sumisa a la ley religiosa y de buena moralidad, que le permite convertirse en patrón de referencia para el colectivo <sup>92</sup>.

La *jutba*, pues, es la más evidente expresión de la frágil ambivalencia que rodea la autoridad religiosa de estas figuras. Si, por un lado, el *jatib* se convierte en una figura vulnerable a la crítica social (por lo que supone generar discrepancias ante sus argumentos), por otro, este es el principal vehículo de influencia del predicador sobre el colectivo (lo que, en principio, le otorga una capacidad de movilización y/o orientación del mismo). Los sermones religiosos, por definición, son instrumentos de comunicación moral (Luckmann, 2003). Es decir, en su contenido se incorporan una serie de exhortaciones que se dirigen a la conciencia de las personas que participan en este acto de propagación, de cara a que éstas mejoren su propia condición como creyentes <sup>93</sup>. Para ello es preciso que se doten de un componente autoritativo moral, que se relaciona con el propio carisma del que lo pronuncia, o bien de la misma institución que lo alberga.

La *jutba*, considerada como uno de los principales medios clásicos de comunicación pública entre gobernantes y gobernados en el mundo islámico (Antoun, 1989: 10; Gaffney, 1994: 120), así como un instrumento de movilización social y política, intensamente explotado por los movimientos

---

<sup>92</sup> Sobre la noción de *adl*, véase Tyan (1960: 215-216).

<sup>93</sup> María Jesús Viguera (1994) analiza el rol de los predicadores en tiempos del islam clásico, recogiendo las cualidades que éstos deberían poseer. Citando al granadino Ibn Hudayl (siglo VIII H/siglo XIV dC.), el predicador "debe emplear los términos explícitos y fáciles de comprender por el conjunto de sus contemporáneos y compatriotas, cuya masa pueda gozar el encanto, utilizando de manera oportuna los términos de la ley religiosa como forma de inspirar el deseo de la otra vida, la devoción en este mundo, fortificar sus corazones, dar energía a sus almas, despertar la fuerza de su convicción, motivar al grado más elevado del sacrificio, despertar el pensamiento profundo, implantar el coraje en los corazones, hacer nacer el horror de la vergüenza, enseñar la humildad ante el Todopoderoso, hacer entender que Él está Presente, nunca Ausente" (pp. 319-320). El estudio de los sermones pronunciados por estos predicadores, en opinión de Viguera, "propicia un acercamiento bastante completo al conocimiento de una situación social" (p. 332), así como de un contexto histórico concreto. Esta es la misma línea de trabajo desarrollada por Linda G. Jones, en su tesis presentada en 2004 en la Universidad de California, sobre los predicadores musulmanes y cristianos entre los siglos XII-XV en la Península Ibérica y el Magreb (Jones, 2005).



islamistas (Fathi, 1995), es normal que sea uno de los principales objetivos a controlar activamente por parte de los propios gobiernos musulmanes. La formación de especialistas religiosos que organizan los propios estados musulmanes designa la figura del imam *jatib* en lugar destacado en la jerarquía del conocimiento dentro de una estructura burocrática <sup>94</sup>. La única figura superior (dentro del islam sunní) es el *mufti*, cuya elección no es tanto resultado de una formación superior, como de la decisión -colegiada o política- de ocupar un cargo de autoridad al frente de una institución religiosa concreta. Habitualmente, pues, el *jatib* depende de una estructura burocrática oficial, que puede haber designado para ocupar este cargo en una determinada mezquita local (es la versión moderna de la delegación que, en los tiempos clásicos, hacía el gobernante a manos del *alim* más respetado, para elaborar y pronunciar el sermón semanal); pero a la vez requiere de otros mecanismos que legitimen su autoridad ante el colectivo.

Uno de ellos podría ser la ritualización del sermón por parte del predicador <sup>95</sup>, a través del recurso a un lenguaje formal (con claro predominio del árabe clásico, *fusha*), a una retórica propia de un orador que mantiene una vehemencia medida, o a una serie de metáforas con las que ejemplificar sus argumentos.

---

<sup>94</sup> Los cuatro perfiles formativos que se definen dentro del perfil de imam, y que indican diferentes grados de competencia en materia religiosa serían los de imam *muntaz* (imam-profesor con estudios teológicos superiores), de imam *jatib* (con la preparación doctrinal adecuada para poder elaborar y pronunciar la *jutba*), de imam *as-salawat al-jams* (el imam que dirige las cinco oraciones diarias, y que debe disponer de los conocimientos del *fiqh* necesarios para el ejecución de estas oraciones), y de *mualim al-quran* (profesor de enseñanza coránica, que debe haber memorizado el Corán). Otros perfiles profesionales, complementarios de los anteriores, también son funcionarizados, tanto aquellos que requieren de una formación específica (los *muaqit*, encargados de confeccionar el calendario lunar oficial y de calcular las horas de las cinco oraciones diarias), como los que no (los *muaddin*, o muecines encargados de hacer la llamada oración; o los *qayim* o *mukkadam*, que se dedican al mantenimiento de los locales de la mezquita).

<sup>95</sup> La predicación es esencialmente un acto ritual. Esto explicaría el recurso intensivo a un lenguaje literario (y no coloquial, con el que poder llegar con más intensidad a una audiencia generalmente no muy formada) o en la retórica y la entonación de la voz, como medios para crear un clima apropiado para escuchar la alocución de una autoridad religiosa. La ritualización, pues, sería uno de los elementos distintivos que diferencia a las *jutabun* de otras formas de dirigirse a un público con una finalidad religiosa, ya sea en forma de lectura (*muhardra*) o lección (*dars*), desarrollado por otros perfiles de predicadores, como el *waiz* (predicador itinerante) o *dai* (misionero, propagandista) (Gaffney, 1994: 122 y 32-33). El otro sería que la implicación de los que escuchan la *jutba* y su interacción respecto al predicador es mínima (en todo caso, los oyentes expresen su asentimiento a las palabras del *jatib*), a diferencia de los otros discursos que tienen previsto que éste haya responder las preguntas que le formulan los asistentes (Antoun, 1989: 101).

De esta manera, por el aspecto más formal del discurso, se intenta reforzar la autoridad del predicador sobre la base del conocimiento <sup>96</sup>. Siguiendo con la misma estrategia esotérica de acceso a los textos religiosos que comentaba anteriormente Gilsenan (1982), la predicación de sermones formales en clave de metáfora presume la paradójica necesidad de un intermediario que interprete la complejidad de la ley divina y la haga comprensible para el conjunto de la comunidad. La autoridad de los predicadores, pues, asume una función de mediación interpretativa entre la religión de los especialistas y la religiosidad popular (Antoun, 1989: 68; Gaffney, 1994: 52).

Según Tezcan (2005), las expectativas que se generan en torno al sermón y a sus contenidos -especialmente por parte de ámbitos externos a la comunidad musulmana-, acaban ignorando la dimensión ritual del mismo. El contenido de los sermones que se pronuncian desde el *minbar* de las mezquitas europeas sigue constituyendo un sujeto de interés de primer orden en la bibliografía sobre el islam europeo. Las circunstancias de la predicación en un contexto de diáspora, en cuanto a forma y fondo, han atraído la atención de investigadores, pero sobre todo de los diferentes servicios de seguridad europeos que, al menos desde principios de los 90, han dedicado un especial seguimiento de los sermones de diferentes predicadores -estuvieran adscritos a una mezquita local, o bien fueran itinerantes-, temiendo que estos fueran vehículos de penetración del radicalismo islámico. Estos estudios han mostrado que la temática que abordan estos sermones va evolucionando de acuerdo con las circunstancias sociales y políticas que afectan directa o indirectamente a las comunidades musulmanas en Europa y en el extranjero (Reeber, 2000: 199-201; Canatan, 2002). Las prédicas con un contenido plenamente político, sin embargo, representan una minoría dentro de un conjunto en el que dominan referencias a aspectos éticos, teológicos, de ortopraxis, o de comportamiento respecto a las relaciones con no musulmanes (Barton, 1986) <sup>97</sup>. Un estudio

---

<sup>96</sup> Bloch (1975: 24) argumenta que una alocución formal refuerza la naturaleza jerárquica entre el orador y el oyente, reproduciendo a través de ella las relaciones de poder existentes.

<sup>97</sup> Los diferentes servicios de seguridad europeos han observado que los discursos con contenido radical utilizan otros mecanismos de expresión, y no la *jutba*, que tiene una dimensión esencialmente pública. Las prácticas de adoctrinamiento radical, por definición, han de llevarse a cabo en un contexto restringido, y de forma discreta y poco notoria. En este

elaborado por el Instituto de Altos Estudios sobre la Seguridad Interior francés, sobre 48 sermones hechos en Francia entre septiembre de 1999 y junio de 2001, indica que la gran mayoría de éstos no incorporan ningún tipo de contenido político, sino moralizador y orientado hacia la explicación de la práctica religiosa islámica (Ternissien, 2002: 24-34).

Es evidente que, en contexto europeo, estos predicadores disfrutaban de un margen de libertad para elaborar el contenido de sus *jutabun*, que posiblemente no tienen en sus países de origen ante el control a que son sometidos por parte de las autoridades políticas o religiosas. Pero también es cierto que en diáspora, el grado de aceptación respecto a una serie de discursos muy concretos, depende de la actitud que muestren los propios receptores. La moderación en el discurso y en la selección de temáticas apropiadas, según el criterio del colectivo, constituye también un elemento de legitimación del predicador comunitario. La tendencia a transformar la *jutba* en un discurso de contenido político<sup>98</sup> no es tan evidente como parece: según Reeber (ibid, 199) los discursos políticos acostumbran a hacerse antes o después de la oración del viernes al mediodía (o cualquier otro día), en forma de conferencia o lección, pero raramente en el momento del sermón. De hecho, quien quiera escuchar un discurso islámico con contenido político, no tiene porque acudir a la mezquita: el uso profuso de cassettes de audio y video que recogen las prédicas de reconocidos jeques o *ulama* es tanto en Europa como en la resto del mundo musulmán. Es difícil determinar el *hit parade* de los

---

sentido, internet se convierte en un instrumento de primer orden para esta propagación, tanto a través de páginas que proporcionan documentación, como principalmente a través de foros de debate.

<sup>98</sup> Quizás un apunte en relación al uso del término "contenido político": que una *jutba* incorpore en su contenido la recomendación del imam en relación a las buenas relaciones de vecindad que hay que mantener con los no musulmanes en la sociedad europea, tiene un claro componente político entendido en clave de convivencia y ciudadanía; que este discurso haga mención a la situación política que padecen los musulmanes en el mundo (Palestina como referencia obligada), o bien en el país de origen, se entiende en clave de denuncia política; que la *jutba* se utilice para llamar a la yihad violenta contra los infieles, adquiere otra dimensión política en términos de polarización y radicalización. Creemos que cuando se habla de política en los sermones se hace referencia explícita a esta última dimensión que, por su contenido, difícilmente puede ser aceptado en el marco de una sociedad democrática. El problema es cuando se ignoran el primer tipo de contenidos o se quieren reprimir los segundos, de acuerdo con un implícito principio de despolitización de los musulmanes como miembros de un colectivo minorizado.

sermones más escuchados, especialmente cuando ahora se incorporan otros formatos de reproducción digital. Durante los años 80, uno de los predicadores "estrella" fue Abd al-Hamid Kishk, del cual se editaron centenares de versiones de sus discursos y conferencias (sobre Kishk, ver Kepel, 1984 y 1985). En la actualidad, estos diversos formatos de reproducción también son utilizados por otros conferenciantes que, saliendo del perfil teológico clásico, elaboran una producción doctrinalmente muy variada (véanse, por ejemplo, la editorial Tawhid en Lyon). En palabras de Reeber, "la *jutba* se desplaza del *minbar* a los hogares musulmanes" en formato audio o video, lo que provoca toda una revolución en el campo religioso islámico.

### B.3.6. SUJETOS A LA CRÍTICA COMUNITARIA

A pesar de que la discreción es una cualidad que las comunidades musulmanas valoran mucho en los imames, no por ello éstos se convierten en figuras que reciben una fuerte presión social. Eso se debe al hecho de que éstos adquieren una dimensión pública, que les hace estar bajo la mirada permanente de los miembros de su colectivo. Los comentarios, favorables o desfavorables, sobre el ejercicio de su guía doctrinal, sobre su disposición para atender a su colectivo, sobre su habilidad para encargarse de la educación coránica de los más jóvenes, o sus relaciones sociales fuera de la misma comunidad, les colocan en una situación de permanente cuestionamiento de su ejercicio de autoridad. La propia fragilidad de la institución que le proporciona una parte esencial de esta autoridad -la mezquita-, facilita el hecho de que el imam se vea condicionado a dar pruebas periódicas de la misma.

No obstante, el imam no siempre es puesto en entredicho por la manera en que lleva a cabo el ejercicio de su función. También es criticado porque éste es uno de los mecanismos utilizados por parte de los contendientes o detractores de la junta que dirige la mezquita. De hecho la elección del imam por parte de sus responsables, le hace transmisor del perfil doctrinal, lo que le convierte en la figura visible, si no de la junta, al menos de lo que ésta representa desde el

punto de vista de orientación del centro. En más de una ocasión, especialmente si el imam no forma parte del grupo que dirige la mezquita, su figura se ve inmersa en polémicas no siempre buscadas por él mismo. Probablemente ésta sea una de las razones (la otra podría ser la búsqueda de mejores condiciones laborales), que puede explicar la intensa movilidad de imames entre centros, quizás algo más acentuada en España y en Cataluña, que en otros países de Europa.

El vínculo del imam con la mezquita abre la puerta a la expresión de discrepancias en relación a su ejercicio doctrinal. Las críticas pueden armarse sobre la base de los siguientes criterios: el *político*, indicando la dependencia ideológica de esta figura religiosa respecto a un determinado poder político; el *doctrinal*, de acuerdo con la interpretación doctrinal que este haga; el *generacional*, ante la falta de conexión entre el discurso que elaboran estos imames y las nuevas generaciones; y el de la *competencia profesional* de estas autoridades en su servicio a la comunidad.

Si la función de guía ritual y de predicación originariamente fueron delegadas por parte del poder político a manos de los imames, y si éstos expresaban su sumisión a la autoridad política haciendo referencia explícita a ella durante la pronunciación de la *jutba*, la pregunta que cabe hacerse es cómo se expresa esta dependencia política en un contexto de diáspora. Referirse o no a una autoridad política del país de origen (en el caso de Marruecos, hacer referencia a la figura del rey que, como ya se ha dicho, ostenta la condición de *amir al-muminin*, comendador de creyentes), ha sido el criterio que ha servido, *de facto*, para diferenciar entre centros *oficiales* (dependientes orgánicamente de una estructura administrativa o política), *oficialistas* (que sin depender de ninguna estructura gubernamental, se declaran afines al régimen político), los que podríamos denominar como *independientes* (pues se niegan a hacer referencia a estas u otras autoridades, sin no obstante cuestionar su legitimidad), o los *opositores* (que manifiestan claramente una línea de oposición hacia estas autoridades de origen). El activo trabajo desarrollado por los estados musulmanes de origen a fin de limitar la aparición de un espacio exterior de discrepancia política en el seno de estos oratorios comunitarios

(basta pensar en la acción en Europa de las Amicales magrebíes entre las décadas de los 60 y los 80, o la de la estructura asociativa controlada por la Diyanet turca), no ha impedido que el margen de libertad de expresión presente en las sociedades europeas permitiera la expresión de estas voces de oposición política. La línea ideológica adoptada por el imam o los responsables del oratorio definen la orientación del mismo, ubicándolo dentro de este espectro político de afinidades o polarizaciones. Ello dota de un carácter concreto a estos centros, y así lo entienden aquellos que suelen frecuentarlos.

Lo mismo puede decirse de la orientación doctrinal de estos centros. La línea doctrinal suele ser concretada por el imam, que la expresa en el ejercicio de esta función, principalmente en sus sermones y prédicas. No obstante, son los responsables del centro los que determinan el perfil doctrinal que le caracteriza, buscando a un guía doctrinal que sea afín al mismo. Esta caracterización doctrinal permite el establecimiento de vínculos de complicidad y colaboración con otros centros que se adscriben a la misma línea doctrinal. Las diferentes variantes doctrinales de interpretación de la tradición islámica adquieren forma y discurso en cuanto a que se localizan en la mezquita, que se presenta como la principal institución de difusión y propagación de estas interpretaciones entre las comunidades locales. Su capacidad para amplificar la influencia de un discurso sobre un colectivo, supone que el control de la mezquita sea uno de los principales motivos de disputa en el seno de estos colectivos.

Si uno de los retos de futuro del islam europeo es hacer la transición de "el islam de los padres al islam de los hijos y -en especial- de las hijas" (según la expresión de Dassetto y Nonneman, 1996: 216), esto pasa también por revisar la relación que se establece entre estas nuevas generaciones y las autoridades religiosas. La desconexión que se produce entre unos y otros tiene un componente generacional, pero también de interpretación y/o identificación con la referencia islámica. Ante unas autoridades que suelen formar parte del mismo grupo de edad que el de los padres de estos jóvenes, y que desarrollan un discurso religioso cargado de referencias a la sociedad y cultura de origen del colectivo, las nuevas generaciones no acaban identificándose con un

discurso que los vincula con el país dejado atrás (a menudo, apenas conocido y, por tanto, no asumido como propio), antes que con la sociedad donde viven y en la que se han socializado. Estas nuevas generaciones desarrollan un proceso de "autosocialización" (en palabras de Leila Babes, 1997), formulando un discurso de recuperación de la referencia religiosa, pero al mismo tiempo de distanciamiento respecto a determinados elementos que se vinculan con sus tradiciones familiares y culturales. La búsqueda de espacios propios y autónomos, fuera de los oratorios comunitarios, conduce explícitamente a la búsqueda de nuevas autoridades religiosas, que hoy en día se identifican con el perfil de los nuevos intelectuales musulmanes educados en Occidente, y que su influencia supera considerablemente la de las autoridades establecidas en torno a las mezquitas locales. El desencuentro también es doctrinal, ya que la reivindicación que hacen estos nuevos intelectuales de la relación individual respecto al hecho religioso contrasta con el discurso en torno al vínculo comunitario que formulan las autoridades tradicionales.

La última crítica se formula en términos de competencia profesional, y es elaborada por parte de aquellos imames que, o bien han sido formados en los países de origen como tales y que se instalan en Europa sin estar adscritos nominalmente a ningún mezquita, o bien aquellos que complementan esta función con su condición de estudiantes de ciclo superior (cursando, a menudo, estudios técnicos) en universidades europeas. Este perfil de imames más jóvenes y con una mejor preparación que aquellos que, en su momento, fueron puestos por la comunidad al frente de los oratorios, representa una clara concurrencia para ellos, pues ponen en cuestión su competencia para ocupar este cargo. Su participación en las actividades que organiza el oratorio local es valorada positivamente, pero ésta suele limitarse a aquellos aspectos complementarios al culto, ya sea la educación coránica para niños y niñas, algunas conferencias durante el mes de ramadán, u otras atenciones que el imam nominalmente adscrito a una mezquita no puede cubrir por falta de tiempo. A veces, éstos son invitados a pronunciar la *jutba* del viernes al mediodía lo que, contrariamente a lo que podría pensarse, no supone delegar en él la responsabilidad de esta expresión fundamental de la autoridad religiosa, sino reforzar su condición de "invitado" externo al oratorio. Otras

veces, y coincide con el período estival, estos imames sustituyen a la persona que ostenta el cargo de imam principal, durante su ausencia por vacaciones. En definitiva, las relaciones de competencia que se generan entre aquellos imames que se aferran al cargo, y que tienen como principales activos la edad, la experiencia, la permanencia en el cargo o los vínculos de amistad con miembros de la comunidad, y aquellos que pueden aportar una mejor formación así como también una mayor disposición a afrontar algunos de los retos que acompaña su presencia en diáspora, nos confirman los argumentos expresados anteriormente de que el reconocimiento y la confianza otorgada a estas autoridades religiosas depende de circunstancias de contexto que no dependen únicamente de la acumulación del conocimiento.

### **B.3.7. LA CONSTRUCCIÓN Y TRANSMISIÓN DEL CONOCIMIENTO ISLÁMICO**

La posición de los musulmanes que viven en minoría en sociedades no musulmanas ha generado una histórica disputa doctrinal en el islam, que en la actualidad adquiere un renovado impulso con la presencia de comunidades musulmanas en Occidente (Shadid-Koningsveld, 1996). Si hasta ahora, el debate en torno a las condiciones de los musulmanes en minoría había sido formulado por voces y argumentos que se situaban en las sociedades musulmanas de origen, hoy en día, son estas mismas poblaciones musulmanas en Europa las que buscan alternativas para responder a los interrogantes que los formula la vida cotidiana en una sociedad no musulmana. Es bien cierto que muchas de las respuestas siguen debatiéndose e importándose de otras sociedades musulmanas, pero ahora el debate que se impone pasa por buscar alternativas para resolver de una manera efectiva los retos que la permanencia en estas sociedades occidentales. El carácter lícito o ilícito permanece de forma continuada en territorios donde no está vigente la ley islámica depende de varias condiciones, según el criterio de los jurisconsultos que participan en este debate <sup>99</sup>. No obstante, prevalece la idea

---

<sup>99</sup> Dependiendo de la orientación doctrinal, las condiciones pueden variar, aunque desde los criterios que suelen ser citados generalmente son la garantía de poder mantener las prácticas y creencias islámicas, así como el deber adicional de la predicación de la fe (*dawa*). La



de que hay que superar la oposición clásica entre *dar al-islam* (territorios donde impera la ley islámica) y *dar al-harb* (territorios bajo el mandato de otras leyes no islámicas), generada en anteriores periodos históricos y geopolíticos, para poner un mayor énfasis en torno a las posibilidades de elaborar y transmitir un saber islámico adecuado a unas realidades sociales y políticas no musulmanas.

Considerar estas posibilidades supone repensar dos de las bases donde reposa la construcción del conocimiento islámico, como es la lengua árabe como vehículo de expresión y transmisión, y como es el derecho (*fiqh*) como interpretación codificada e institucionalizada de la ley islámica (*sharia*).

El árabe es considerado como la lengua doctrinal del islam, pues es en árabe en que originariamente fue revelado el Corán y fueron compiladas las tradiciones del profeta Muhammad. El acceso al corpus doctrinal del islam sigue haciendose en árabe, a pesar de la prevalencia que adquieren otras lenguas presentes en las sociedades musulmanas. Por tanto, el acceso a este conocimiento (que es la base de la autoridad religiosa) sigue dependiendo del dominio de esta lengua en su forma clásica. Las autoridades tradicionales siguen utilizando el árabe preferentemente, tanto en los textos que elaboran, como en los dictámenes y sermones que pronuncian. En contexto migratorio, este uso adquiere un valor añadido al predicamento de esta autoridad, ya que una parte significativa de estas poblaciones musulmanas no domina el árabe clásico<sup>100</sup>. El predominio de las lenguas europeas como lenguas de uso común

---

bibliografía generada entorno este debate, a partir del análisis de la idea de la emigración en el islam, es extensa. Ver Masud (1990), El-Jisr (1993), Fierro (1995) y Abu-Sahlieh (1996).

<sup>100</sup> Reeber (2000) indica que la gran mayoría de las *jutabun* que se pronuncian en Europa se hacen en árabe clásico, si bien cita algunos de los recursos (traducción simultánea, resumen, edición del texto escrito del sermón) que utilizan las comunidades para permitir que aquellos que no dominan el *fusha* puedan entender el sermón. En algunos casos, especialmente cuando la comunidad no es arabófona, es habitual que el corpus central de la *jutba* (dejando aparte los exordios previos o las citas coránicas, o los hadices, que se hacen siempre en árabe), se haga en la lengua mayoritaria del colectivo. Antoun (1989: 103) y Walbridge (1997: 115) -en el contexto de Jordania y de las comunidades libanesas en Estados Unidos, respectivamente-, muestran que los *jutabaa* a menudo intercalan expresiones en árabe coloquial, o en otra lengua conocida por los asistentes, como forma de hacer más esclarecedor su sermón. Desde el punto de vista doctrinal, Al-Qairawani en su *Risala* hace notar que a pesar de que Abu Hanif consideraba que la *jutba* se podía hacer en una lengua distinta al árabe, el resto de las escuelas jurídicas consideran que esto no es recomendable. Para Jamaal al-Din Zarabozo

entre las nuevas generaciones musulmanas expresa las dificultades que implica la transmisión de las referencias familiares (no sólo lingüísticas) en la diáspora. La débil competencia lingüística de estas generaciones dificulta tanto la transmisión de este saber religioso, así como la formación de nuevas autoridades religiosas <sup>101</sup>. A pesar de la centralidad que sigue ocupando la lengua árabe, se observa en Occidente una progresiva complementariedad - que no sustitución- del árabe, por parte de otras lenguas occidentales, que empiezan a hacerse presentes, como traducciones o con primas ediciones, de textos de contenido teológico islámico (el catálogo de editoriales islámicas europeas como *Tawhid* o de centros como *The Islamic Foundation*, está compuesto prácticamente por obras en francés e inglés, respectivamente), así como también dentro de internet donde el predominio lo tienen las lenguas occidentales.

La posibilidad de adecuar las referencias islámicas a contextos no musulmanes ha llevado a diferentes autores a formular la idea de elaborar un *fiqh al-aqalliyat*, o un derecho islámico para las minorías musulmanas. Taha Jabir al-Alwani, uno de los primeros autores que formular esta propuesta, argumenta que el "*fiqh* para minorías es una disciplina específica que toma en consideración la relación entre el principio religioso y las condiciones de la comunidad y del contexto donde esta se emplaza. Es un *fiqh* que se aplica a un grupo específico de personas que viven en condiciones particulares con necesidades especiales, y que puede no ser apropiado para otras comunidades" (al-Alwani, 2002: 3). Al-Alwani fue uno de los fundadores del *Fiqh Council of North America* en 1988, creado con la voluntad de poder dar respuesta a los interrogantes de tipo doctrinal que se les planteaban a los

---

(1998: 118), desde una perspectiva wahhabi, la traducción del contenido de la *jutba* que se hace en algunas mezquitas en Occidente para hacer más comprensible su contenido, es una práctica del todo inadecuada, ya que interfiere absolutamente en la estructura formal del sermón. El jeque saudí Ibn Baz, por el contrario, considera que a fin de que el significado de las prescripciones y recomendaciones divinas pueda ser comprendido por otras personas que no tienen el árabe como lengua materna, el *jatib* debe de utilizar si es necesario la lengua que será comprensible para sus oyentes (*Fatawa islamiyah*, Ryad: Darussalam, 2001, p. 467).

<sup>101</sup> En el currículum de los diferentes institutos de formación religiosa islámica en Europa, la enseñanza del árabe clásico ocupa un lugar muy importante, no solo durante los primeros cursos, sino durante todo el tiempo que dura la formación (véase Frégosi, 1998).

musulmanes que vivían en Estados Unidos. En Europa, y siguiendo este ejemplo, se constituyó en marzo de 1997 el *Consejo Europeo de Fatwas e Investigaciones* (ECFR, en su acrónimo inglés), como una iniciativa de la Federación de Organizaciones Islámicas en Europa (FIOE), situada bajo la influencia del movimiento de los Hermanos Musulmanes (Maréchal, 2008). El Consejo, formado por treinta y cinco miembros, tiene a su frente reconocidas autoridades islámicas, como Yusuf al-Qaradawi o Faysal Mawlawi, que ocupan los cargos de presidente y vicepresidente, además de otros *mufti*-s que provienen de diferentes países europeos. El Consejo se sitúa en la línea del reformismo salafi (a diferenciar del literalismo salafi) y, en palabras del propio Qaradawi, su misión es intentar "unificar en lo posible los dictámenes jurídicos dirigidos a las comunidades musulmanas de Europa, por evitar la confusión y las querellas ideológicas ", aunque sin convertirse en una competencia, sino en un complemento de las "decisiones que emanan de los grandes consejos ya existentes" (al-Qaradawi, 2002: 24). La influencia de al-Qaradawi sobre la línea de trabajo y la metodología del Consejo Europeo es bastante evidente: conceptos como facilidad (*taysir*), necesidad (*darura*) o eclecticismo (*talfiq*), utilizados asiduamente por Qaradawi en sus obras, son plenamente incorporados en la definición de las *fatawa* como elementos de guía para los musulmanes en un contexto occidental. De esta manera, el pragmatismo interpretativo y contextual acaba convirtiéndose en el aspecto diferencial de la elaboración doctrinal del ECFR (Caeiro, 2003a: 10-11) <sup>102</sup>.

A pesar del carácter complementario que se le quiere dar a este *fiqh al-aqalliyat*, las críticas han sido numerosas por parte de otros jurisconsultos musulmanes que consideran que esta iniciativa contribuye a fragmentar el contenido del *fiqh* ordinario con las excepciones a aplicar en un contexto determinado. Las críticas más insistentes fueron formuladas por muftis conservadores, como los jeques saudí Abd al-Aziz Ibn Baz y Muhammad Ibn Uthaymeen, que argumentan que la preservación de la fe y la estricta obediencia a las leyes del islam son los principales deberes de los

---

<sup>102</sup> Hasta el momento se han editado dos compilaciones de fatawa del ECFR, que pueden ser consultadas en su página web: [www.e-cfr.org/en/](http://www.e-cfr.org/en/).

musulmanes, incluso de aquellos que viven en situación minoritaria (Masud, 2002: 17). Ambos juristas consideran que los musulmanes que viven fuera de territorios donde no impera la ley islámica, se han de proteger de la influencia de estas sociedades, y sugieren preservar su identidad cultural y religiosa aislándose socialmente <sup>103</sup>.

El análisis de estas propuestas para elaborar una ley islámica para musulmanes en situación minoritaria, indica que las cuestiones que abordan estos jurisprudentes no sólo están relacionados con los musulmanes que viven en minoría, sino que se dirigen al conjunto de la *umma* musulmana (van Koningsveld, 2001; Boender, 2003). Muhammad Khalid Masud (2002) constata la paradoja que supone para los juristas musulmanes pensar la formulación de un *fiqh* fuera del ámbito de un estado islámico, en especial el *fiqh* europeo. Para él, el recurso al concepto de minoría es ambiguo y poco definido, ya que difícilmente pueden ser comparables las realidades de las minorías musulmanas en contextos tan diferentes como la occidental o la asiática, por ejemplo. Por otra parte, las demandas para elaborar este *fiqh* también difieren entre países: así, según Masud, en Estados Unidos la demanda de esta jurisprudencia propia de una minoría religiosa adquiere una clara connotación de derechos civiles. Para Caeiro, la iniciativa del Consejo Europeo es interpretada de manera diferente en países como Gran Bretaña o Francia: mientras que en el primer país las *fatawa* elaboradas por ECFR sirven para hacer frente al extremismo y al literalismo doctrinal, en el segundo supone un anhelo de autenticidad frente a las interpretaciones modernistas y secularizantes del islam (Caeiro, 2003a: 11).

---

<sup>103</sup> Ambos citan una frase atribuida al profeta Mahoma, según la cual "aquel que se une a un no musulmán y vive con él, se vuelve como él". Ver Ibn Baz y Ibn Uthaymeen, *Fatawa regarding Muslims living as minorities*, Londres: Message of Islam, 1998. Algunas de estas *fatawa* pueden encontrarse traducidas en diferentes idiomas a diversas páginas web. Una selección de las mismas (en especial, "veredicto sobre la residencia en tierra de incrédulos") ha sido traducida al español en 2000 con el título *Fatuas importantes para toda la nación*, en una coedición entre el Centro Cultural Islámico de Madrid y la Casa del Libro Árabe en Barcelona. He aquí la transcripción de su introducción: "es un gran peligro para el musulmán residir en la tierra de los incrédulos, para su religión, sus modales, su comportamiento y sus virtudes. Fuimos testigos de la gran desviación en que caen los que allí residieron y volvieron con otras ideologías o se volvieron corruptos. Algunos volvieron como apóstatas renegados de su religión y de las demás religiones hasta llegar al rechazo total y la burla de las religiones y los que la profesan Que Allah los ampare. Por eso debemos protegernos de este peligro y debemos poner condiciones que restrinjan la exposición de tales desgracias".

Sin embargo, hay otro factor que también es comentado por parte de los análisis académicos, como es el hecho de la concreción a nivel local de unas elaboraciones jurídicas que a menudo se definen a nivel supranacional. Su incidencia puede llegar a ser muy relativa en un contexto local, ya que depende también de la existencia de otras expresiones de autoridad religiosa en el seno de una comunidad musulmana concreta. En este sentido, habría que analizar la forma en que diferentes expresiones de autoridad religiosa en estos contextos comunitarios (ya sea los dictámenes jurídicos en forma de *fatwa*, como la elaboración de *jutabun* o de *dars*) se complementan, o entran en colisión entre sí. Por este motivo, el análisis de la producción de las expresiones de esta autoridad se ha de combinar con el estudio de su aceptación, algo nada fácil de constatar, a pesar de que constituye la medida donde poder establecer su grado de predicamento. Caeiro, en su estudio sobre la producción de *fatawa* por parte del ECFR, dedica un apartado final al análisis de lo que él llama el "consumo de *fatawa*", para mostrar el grado de incidencia de estas elaboraciones jurídicas. Según él, las condiciones en que se desarrolla tanto la demanda como la *ifta* (la respuesta en forma de *fatwa*) han cambiado sustancialmente, ya sea en cuanto al nivel de formación y conocimiento doctrinal que tienen el *mufti* (el jurisconsulto) y el *mustafti* (el que formula la cuestión), como -especialmente- el grado de implicación de los propios musulmanes en los debates en torno a la producción del *fiqh*. Las diversas elaboraciones jurídicas de destacados juristas se convierten en objeto de debate por parte de musulmanes particulares, que opinan o discrepan de los dictámenes de los *mufti*-s. En este sentido, el impacto de las nuevas tecnologías de la información, especialmente las televisiones por satélite e internet, contribuyen de una manera decisiva favorecer que diferentes expresiones de la autoridad religiosa adquieran un mayor predicamento. Pero al mismo tiempo, también favorecen una mayor interacción, a menudo crítica, respecto a determinados postulados por parte de musulmanes particulares. La banalización de las expresiones de esta autoridad se expresa en este contexto en el recurso que a menudo se hace de las *fatawa*: en internet, desde mediados de los noventa, han aparecido diferentes websites que se dedican casi exclusivamente, a compilar diferentes colecciones de *fatawa* que,

ordenadas temáticamente pueden ser consultadas por parte de aquellos interesados en saber si una determinada cuestión ha recibido un dictamen jurídico (Bunt, 2003). Las diferentes respuestas que se puede encontrar respecto a cuestiones muy concretas muestran la variedad interpretativa en el seno del islam <sup>104</sup>, pero el hecho de que las *fatawa* no tengan un carácter vinculante <sup>105</sup>, favorece la comparación y la opción entre unas y otras respuestas por parte de aquellos que buscan este tipo de dictámenes. En definitiva, ante las múltiples posibilidades que se presentan, la elección se convierte en un acto plenamente subjetivo, donde intervienen criterios más propios de unas pautas de consumo que de la aceptación objetivada de una autoridad determinada. El énfasis sobre la responsabilidad individual de los creyentes musulmanes que expresan autores tan diferentes como Qaradawi o Ramadan <sup>106</sup>, además de la acción de propagación a través de las tecnologías de la información y la comunicación, favorece según Caeiro la racionalización individual en el proceso de producción, como también de aceptación y/o consumo, de las elaboraciones jurídicas en forma de *fiqh al-aqalliyat*, como expresiones del autoridad religiosa islámica en Europa.

### B.3.8. DEL RECONOCIMIENTO A LA INSTITUCIONALIZACIÓN DE LOS IMAMES EN EUROPA.

Anteriormente, hemos hecho mención del proceso de burocratización religiosa

---

<sup>104</sup> Autores como Tariq Ramadan justifican esta heterogeneidad de respuestas desde un punto de vista doctrinal, afirmando que estas respuestas suelen ser diferentes ya que las cuestiones que se abordan también son diferentes, dependiendo del contexto social e histórico donde se formulan. Así, una misma cuestión debe ser resuelta por un dictamen que tenga presente el nuevo contexto donde ésta se formula. Ramadan afirma que todos los *mufti*-s se esfuerzan por buscar la verdad en sus *fatawa*, aunque a menudo adopten posicionamientos diferentes (Ramadan, 2003: 94-96).

<sup>105</sup> Esta es una de las principales diferencias, en el ámbito del procedimiento legal islámico, entre los dictámenes que elabora un *qadi* (o juez) y los de un *mufti*. Ver Masud-Messick-Powers (1996) y Skovgaard Petersen (1997).

<sup>106</sup> Ambos autores, desde una perspectiva reformista, abogan por una especie de *ijtihad* individual. Caeiro cita el comentario de Qaradawi, según el cual, "cada hombre es su propio *mufti*" (Caeiro, 2003a: 32). Ramadan, por el que "la cuestión de la práctica y del comportamiento forma parte del dominio de la responsabilidad de la persona, que asume las consecuencias sin que ello ponga en duda su calidad reconocida de musulmán" (2003: 65), argumenta que en el caso de una cuestión en la que no se pueden encontrar pruebas indiscutibles "cada musulmán debe seguir, después de una reflexión y análisis, los criterios más evidentes y convincentes" (Ibid: 96).

que desarrollan los diferentes estados musulmanes para organizar el campo religioso y para otorgar una legitimidad religiosa a su labor política. El control de los espacios (los bienes de gestión comunal, los *awqaf* (o *habús*), o los edificios que alojaban los lugares de culto), de las voces doctrinales autorizadas (el personal religioso que se encarga de garantizar la atención religiosa comunitaria), como del discurso religioso (producido y gestionado por parte del poder político) se convierten en la clave de este proceso de burocratización. Preservar la ortodoxia doctrinal sirve también para mantener un determinado *status quo* institucional <sup>107</sup>. En el caso concreto del personal religioso, la formación se convierte en la base del proceso de funcionarización de estos profesionales, que pasan a depender de un ámbito institucional (los ministerios de asuntos religiosos, o similares) que los selecciona, los remunera y los controla. De acuerdo con las necesidades que marca la atención religiosa, se definen los perfiles profesionales en que serán formados los futuros aspirantes a cubrir un trabajo remunerado dentro de una estructura profesional jerarquizada.

La funcionarización de este personal, remunerado por las respectivas administraciones y adscrito a determinados cargos y funciones, contradice el carácter circunstancial que parecía acompañar la labor de imam. Lo mismo se podría decir de su ubicación en una estructura jerárquica, controlada en todo momento por el estado que nombra, tanto aquellos imames que han de ocupar un cargo al frente de un pequeño oratorio de barrio, como el del principal *mufti* que representa la máxima autoridad religiosa reconocida por el poder. La voluntad de controlar el campo y la referencia religiosa favorece la institucionalización jerárquica del islam a nivel nacional, lo que supone reinterpretar de otra manera el rol de estos profesionales religiosos en relación a la definición doctrinal clásica de esta función.

La organización externa del culto musulmán emigrado, sin embargo,

---

<sup>107</sup> Keddie recuerda que fue la dinastía Abbasi (y no la primera dinastía islámica de los Omeya), la que se destacó en la formación de un cuerpo de juristas y teólogos, como forma de poder preservar la ortodoxia musulmana ante las doctrinas heréticas y de las influencias de pensadores no musulmanes (Keddie, 1972: 2).

representa para los estados musulmanes otras circunstancias bien distintas a las de origen. Algunos de ellos, en su voluntad para transplantar el interés político para controlar la emergencia de estos espacios de culto y referencias doctrinales fuera de su territorio, han llegado a constituir instancias específicas. Es el caso de Turquía, que a través de la Dirección de Asuntos Religiosos, o Diyanet, organiza tanto la apertura y mantenimiento de oratorios, como la llegada de los imames que han de trabajar en los mismos <sup>108</sup>. Por el contrario, Marruecos (y, por extensión el resto de países magrebíes) no ha sido hasta finales de la década de los 90 en que no se ha aplicado a elaborar propuestas de organización del culto, más allá de las estructuras formadas en torno a las Amical desde los años 60 (véase el capítulo anterior). Por último, otros países, a pesar de no contar con un significativo número de sus súbditos residiendo en territorio europeo, han optado por la vía de la creación de grandes centros culturales islámicos como mecanismo para poder intervenir en la organización del culto musulmán en Europa (podrían citarse los ejemplos de Egipto, Libia, Irán y, especialmente, de Arabia Saudí y Kuwait, junto a otros países del Golfo Pérsico). Este ha sido, y sigue siendo, un modelo bastante presente en los países europeos, que han visto cómo en sus capitales se han inaugurado centros de estas características. A pesar de que los acontecimientos del 11-S pueden haber hecho cambiar la percepción europea respecto a esta estrategia, lo cierto es que en muchos contextos nacionales estos centros han adoptado una posición privilegiada en la interlocución con los estados musulmanes en los asuntos que afectan a las comunidades musulmanas nacionales.

Pero dejando aparte la voluntad política de control de los estados musulmanes respecto a las iniciativas de sus súbditos emigrados, lo cierto es que son los propios gobiernos europeos los que comienzan a cambiar ese posicionamiento expectante que habían mantenido ante tales influencias externas. Hoy más que nunca, los estados europeos parecen decididos a intervenir de manera activa en la institucionalización del culto musulmán en su territorio. Ello conlleva no pocas contradicciones en relación con la independencia y no ingerencia en los

---

<sup>108</sup> Sobre la historia, estructura y desarrollo en Europa de la Diyanet, véase el volumen 98, número 2 de la revista *The Muslim World*, que dedica un monográfico a esta institución.



asuntos propios de una comunidad religiosa, que en ocasiones acaban siendo relativizadas ante lo que se considera un objetivo superior: evitar que una mala gestión de esta expresión religiosa pueda derivar en la radicalización de estas comunidades.

En este sentido, se produce una singular convergencia de intereses entre los estados europeos y los estados de los países de los que provienen estos colectivos musulmanes, también dispuestos a colaborar para poder conseguir evitar este resultado. Lo cierto es que algunos países (como Turquía, Argelia o Marruecos) no han dudado en ofrecer su colaboración a los estados europeos en la prevención del radicalismo religioso, lo que demuestra su convencimiento de que la garantía de su seguridad nacional supone intervenir también más allá de sus fronteras nacionales.

Se muestren los estados europeos más o menos reacios a intervenir en la institucionalización del culto islámico en su territorio, lo cierto es que en el caso de la autoridad religiosa manifiestan su convicción en favor de su reconocimiento legal, a su formación y a la institucionalización de estas figuras.

La organización del culto se encuentra en la base de la institucionalización de este personal religioso. Los gobiernos europeos esperan que, por lógica, sean las entidades y federaciones islámicas en Europa con voluntad representativa, las que asuman la responsabilidad de esta organización. Y si éstas no pueden hacerlo, al menos que sean aquellas instituciones que son dependientes de los Estados de origen. Según la lógica burocrática que inspira al estado, es a través de esta organización, en que se puede pensar en el reconocimiento y equiparación de este personal religioso con el de otras comunidades religiosas. El reconocimiento estatal de los imames pasa por la condición de que éstos estén vinculados con esa entidad a la que el estado le otorga (toda o sólo una parte de) la representación instituida del conjunto del colectivo musulmán a nivel nacional. No obstante, las diferentes realidades comunitarias europeas muestran que tales propuestas de organización no ocupan todo el campo religioso islámico: una parte importante de estas comunidades sigue autoorganizarse fuera de la influencia de federaciones nacionales o instancias

gubernamentales de origen, especialmente en cuanto a la contratación de los imames que ponen al frente de sus oratorios. Por otra parte, es significativo notar que en las federaciones islámicas europeas con voluntad de representación, el peso de los imames u otras autoridades religiosas es, más bien, relativo, y que en sus órganos directivos encontramos mayoritariamente perfiles laicos. En este contexto, y de una manera paradójica, las iniciativas de regulación del ejercicio de las funciones de este personal religioso por parte de las federaciones islámicas se convierten en una estrategia, no sólo para adoptar una posición privilegiada en un contexto que a menudo se presenta en competencia con otras opciones representativas, sino también para adquirir un carácter de legitimación a ojos de los gobiernos europeos, que valoran positivamente sus esfuerzos para organizar este terreno. Las federaciones islámicas se convierten, pues, en las primeras instancias burocratizadoras y de control de la autoridad religiosa islámica en el contexto europeo, ya que reemplazan los criterios de selección formulados por las comunidades locales, por la posesión de un certificado o diploma que indique que este imam se ha formado adecuadamente y/o que pertenece a una concreta instancia organizativa. Las respuestas a estos intentos de monopolización de la acreditación y reconocimiento de la autoridad religiosa, caracterizan hoy en día las complejas relaciones que mantienen estas entidades de proyección nacional (que tienen como principal objetivo la institucionalización de una representación del colectivo musulmán ante las instancias estatales), y las comunidades musulmanas locales (que, en cambio, formulan un modelo organizativo limitado a su ámbito local, que quiere dar respuesta a sus demandas culturales).

### **B.3.9. ¿QUÉ FORMACIÓN PARA QUÉ IMAMES?**

Como forma de abordar la cuestión de la formación de estas figuras religiosas, empezaremos aportando un dato propio del contexto francés, pero que puede ser perfectamente proyectado al resto de Europa. Consultando los diferentes informes sobre la situación del islam en Francia elaborados desde principios de

los 90, es posible establecer una serie estadística respecto a la nacionalidad de los imames que ejercen sus labores en territorio francés: si en 1990 se consideraba que sólo un 4% de estos imames tenía la nacionalidad francesa, en 1999 esa cifra ascendería al 10%, y el año 2004, se situaría alrededor del 20%. Esta progresión, debido fundamentalmente a la naturalización de estos imames, y no al hecho de que hayan imames nacidos en Francia (estos todavía representan un valor estadístico muy poco significativo), no puede ocultar el hecho de que la gran mayoría de estos profesionales siguen siendo de origen extranjero.

Esta es una constante en toda Europa, hasta el punto de que la importación de los imames de los países de origen, ha sido una práctica que algunos estados han acabado por institucionalizar. Es el caso ya citado de Turquía, que ha facilitado la llegada de la gran mayoría de los imames turcos que han de trabajar en países como Alemania, los Países Bajos, Francia o Bélgica. En este último país, la Diyanet turca pone a disposición de las comunidades turcas diplomados en teología y que poseen una formación profesional de al menos cuatro años. Estos imames son reclutados y remunerados por el estado turco, que los adscribe a aquellas comunidades que lo deseen, con la contrapartida de que los miembros de estas comunidades paguen una cotización anual de 50 euros. El periodo de permanencia de estos imames en territorio europeo se estipula en tres años. En el caso de Bélgica, este periodo se alargaba hasta los 4-6 años, pero después del 2001 se rebaja a los tres años por indicación del gobierno belga, que argumentaba que este retorno programado no siempre era cumplido por parte de este personal religioso, ya que un número bastante importante de los imames se quedaba en territorio belga, dificultando el proceso de reemplazo o sucesión. Las autoridades belgas reprocharon a la Diyanet su ineficacia para controlar las actividades paralelas de algunos imames que, como trabajo complementario al que oficialmente tenían, también colaboran con otros centros de inspiración doctrinal más rigorista. Finalmente, la limitación de la permanencia en territorio belga fue resultado de un acuerdo bilateral establecido entre Bélgica y Turquía (Kanmaz-El Battiui-Nahavandi, 2004).

A pesar de las negociaciones establecidas con los gobiernos de origen para intentar regular la llegada de imames, lo cierto es que las evidencias de la dependencia externa, y las dificultades para controlar estas entradas, empiezan a generar serios interrogantes a los estados europeos respecto a esta constante importación de imames. En el discurso de estos estados, lo primero que se expresa es el temor a la introducción de argumentos y discursos religiosos que sean contrarios a la integración de las poblaciones musulmanas. Como consecuencia de ello, estos discursos acaban planteando argumentos que forman parte del ámbito securitario y de prevención. De tal manera que los diferentes estados acaban desarrollando diferentes iniciativas legislativas para aplicar, normativas de entrada progresivamente más estrictas dentro del articulado de extranjería, o procedimientos de expulsión a ser aplicados a aquellos imames que por sus acciones o palabras pudieran representar una amenaza al orden público.

La alternativa complementaria a estas disposiciones de tipo legal que ha sido sugerida en algunos países europeos, ha sido explorar las posibilidades de desarrollar actividades de formación para este personal religioso. El país pionero en este sentido han sido los Países Bajos. La idea de contener la penetración de ideas islamistas entre los colectivos musulmanes, así como la constatación de la baja formación y el escaso conocimiento de la realidad holandesa que mostraba este personal religioso (aspecto que ya quedó claramente reflejado en el informe oficial de la comisión Waardenburg de 1983, y señalado también por otros investigadores), ha suscitado el debate sobre la formación de los imames que ha ocupado la sociedad holandesa desde los años ochenta hasta la actualidad. Ya sea por el hecho de que se forman en los países de origen (con la excepción de la comunidad musulmana de Surinam, que pudo establecer un curso de formación para futuros imames), o por la limitación temporal de su estancia -en el caso turco, de cuatro años-, el caso es que su nivel de conocimiento de las realidades sociales holandesas era muy limitado. El gobierno holandés manifestó públicamente su voluntad de abrir un debate sobre la formación de los imames en territorio holandés, dentro del marco de una política más amplia de integración de las minorías étnicas. Se argumenta que la formación de los imames potenciaría su función como

promotores de la integración de los colectivos musulmanes en la sociedad holandesa. Por tanto, entre 1994 y 1998 el gobierno holandés encargó varios informes en los que se fundamenta su línea de intervención en este ámbito, que sería definida en el informe *The Integration Policy concerning Ethnic Minorities in relation to their Spiritual Ministers*, de 1998: en primer lugar, estimular la creación de una institución de formación teológica musulmana incorporada dentro del sistema educativo holandés, segundo, diseñar una formación de reciclaje de los imames que han sido formados en el extranjero pero que ya desarrollan su labor en los Países Bajos y tercero, formular un principio de restricción para la entrada de nuevos imames si la formación en el país puede cubrir las plazas vacantes de este personal religioso.

Un intenso debate, con argumentos a favor y en contra, se desarrolla en la sociedad holandesa a nivel académico, político y de opinión pública. Las primeras dos iniciativas para formar estos imames han surgido del seno de los colectivos musulmanes: la Universidad Islámica de Rotterdam, creada en 1998 y la Fundación para la Educación Superior Islámica en Utrecht, que quiere convertirse en los próximos años en universidad teológica en cooperación con la Universidad de Utrecht. No obstante, el gobierno holandés siempre formuló sus reticencias ante la dependencia financiera externa de ambos proyectos, que limitan su independencia.

Desde 2001 el debate en torno a los imames en la sociedad neerlandesa ha cambiado totalmente de dirección y enfoque (Landman, 2005). Diversas polémicas respecto a declaraciones públicas de imames, el impacto de los atentados del 11-S, la emergencia y ascenso electoral del partido populista de Pim Fortuyn, su asesinato a manos de un militante ecologista de extrema izquierda y , especialmente, el asesinato en 2005 del cineasta Theo van Gogh por Mohamed Bouyeri, un militante islamista de origen marroquí pero nacido en Holanda, marcan claramente este cambio de orientación y de profunda revisión del modelo multicultural holandés. Precisamente, poco después de cumplirse el primer aniversario después del asesinato de van Gogh, el gobierno holandés, de la mano de la Ministra de inmigración e integración, Rita Verdonk, aprobó la iniciativa para formar imames que deberían trabajar los Países Bajos. Con un

presupuesto inicial de 375.000 euros, el plan se planteó llegar a conseguir que el 2008 no tuvieran que venir más imames del exterior. Con este plazo ya cumplido, la realidad es que las comunidades musulmanas siguen importando imames de sus países de origen.

Francia ha sido el otro país europeo donde se han propuesto iniciativas para formar a los imames. De una manera más o menos explícita, este dossier siempre ha estado presente en la mesa de los diferentes ministros del Interior desde al menos finales de los años 80. Pero a diferencia de otros países europeos, el estado francés no se ha pronunciado nunca de una manera activa respecto de la formación de los imames. La ausencia de una entidad representativa del islam en Francia, expresión evidente de la heterogeneidad existente, ha condicionado la precarización de la figura del imán, tanto en lo referente a su reconocimiento como en cuanto a la formación. En este último aspecto, la situación de otros cultos en Francia es muy diferente, ya que católicos, protestantes o judíos disponen de diferentes institutos teológicos donde formar a sus ministros de culto.

Las tres alternativas de formación que surgieron a principios de la década de los noventa fueron fruto de esta fragmentación en la representación de los musulmanes en Francia. El primero en inaugurarse fue el *Institut Européen des Sciences Humaines*, creado en 1992 en Saint Léger de Fougeret (Nièvre) y vinculado a la Union de Organizaciones Islámicas de Francia (UOIF), que cuenta hoy con aproximadamente un centenar de estudiantes. Luego abrió sus puertas el *Institut d'Études Islamiques* de París, que fue instalado primero en la mezquita de Mantes-la-Jolie en octubre de 1993, para trasladarse más tarde a los locales de la Liga Islámica Mundial en París, donde estudiaron hasta unos 200 estudiantes. Por último, el *Institut Supérieur de Théologie* del Instituto Musulmán de la Gran Mezquita de París, inaugurado octubre de 1994 con la participación de los, por entonces, ministros de Interior, Charles Pasqua, y de Cultura, Jacques Toubon, instituto que ha funcionado de manera irregular hasta la actualidad.

Las iniciativas organizativas del islam francés (tanto a propuesta directa del gobierno, como apadrinados o reconocidos explícitamente después de la elección del Consejo Francés del Culto Musulmán) siempre han tenido en cuenta la cuestión de los imames, de su formación y de su encaje y función en la sociedad francesa (Frégosi, 2005). En las diferentes comisiones que han sido propuestas por los sucesivos gobiernos franceses, la cuestión ha sido claramente planteada: por ejemplo, desde el *Haut Conseil à l'Intégration*, la institución creada por el estado francés en 1989 para estudiar los procesos de integración de las minorías culturales en la sociedad francesa, en el informe "L'islam dans la République" de 2000, se insiste en que el estado debe alentar la no participación en la creación de instituciones de formación superior para instruir a los futuros imames. También en el dictamen que el entonces primer ministro francés, Jean-Pierre Raffarin, encargó en junio de 2003 al historiador Daniel Rivet, director del *Institut d'Etudes de l'Islam et des Sociétés du Monde Musulmanes* (IISM), se consideraban varias propuestas de formación de personal religioso musulmán en Francia. Así, se proponía la creación de departamentos de islamología en las universidades francesas.

Con la constitución en junio de 2003 del Consejo Francés del Culto Musulmán (CFCM), la cuestión de la formación de imames conllevaría la creación de una comisión que debía determinar las condiciones de esta formación. Esta comisión propondría con el ministerio del Interior el desarrollo de dos líneas de formación, lingüística y contextual, a fin de que los imames instalados en Francia pudieran recibir clases de francés (pues se estima que cerca del 75% de todos ellos, apenas hablan algunas palabras de francés), y de civilización y cultura francesa. El anterior ministro del Interior, Dominique de Villepin, en una alocución en marzo de 2005 ante el Consejo Francés de Culto Musulmán, reconoció que ya habían unos 300 imames que recibían clases de un primer ciclo de enseñanza del francés. También proponía que para el curso académico 2005-2006, en algunas universidades parisinas se impartiera una formación que debería permitir a los futuros imames adquirir una base de conocimientos indispensable para convertirse en ciudadanos franceses.

En la siguiente tabla se sintetizan los diferentes modelos de formación que se han sugerido en Europa, para responder a la necesidad de formación de los imames. No se trata de un recuento actual exhaustivo, sino de una propuesta de balance, incluyendo aquellas iniciativas que en su momento fueron formuladas y que hoy han sido desestimadas:

**CUADRO 2.** Modelos de formación para imanes que han de trabajar en Europa

Modelos de formación	Experiencias
Formación doctrinal organizada por los Estados musulmanes de origen	<b>Turquía:</b> La Dirección de Asuntos Religiosos turca ( <i>Diyanet</i> ) forma y selecciona a imames que desean trabajar en Europa por un periodo máximo de tres-cuatro años (dependiendo del país). La formación incluye nociones de la lengua del país europeo de destino, así como de aspectos para su integración social. En diciembre de 2005 los gobiernos de Francia y Turquía firmaron un convenio por el que se incluía la lengua francesa en la formación de imames
Formación integral (doctrinal y de contexto*) organizada por los Estados europeos	<b>Países Bajos:</b> En diciembre de 2004, el gobierno holandés decide desarrollar un programa que tiene como objetivo conseguir que en el año 2008, las comunidades musulmanas holandesas no tengan que importar a sus imames del extranjero. El programa, dotado de un presupuesto de 2,35 millones de euros, se desarrolla en dos direcciones: por un lado, de cara a la formación superior, en la que participan cuatro universidades holandesas, que incorporarán cursos de formación teológica islámica. Por otro, se establece una colaboración con las diferentes entidades representativas del islam en los Países Bajos, de cara a organizar una formación para imames, en donde se incluyan también contenidos relacionados con la sociedad holandesa y de lengua neerlandesa. Tras haber preparado y consensuado el currículum de esta formación, los primeros cursos comenzaron en septiembre de 2006.
Formación sólo de contexto, organizada por los Estados europeos	<b>Francia:</b> El FASILD ( <i>Fonds d'Action et de Soutien pour l'Intégration et la Lutte contre les Discriminations</i> ), organizó en marzo de 2005 los primeros cursos de lengua francesa para imames, en colaboración con el Consejo Francés del Culto Musulmán. En un primer momento se inscribieron unos 300 imames, si bien un año más tarde el número de participantes se redujo de manera importante. Los imames, en su mayor parte adscritos de manera permanente a oratorios locales, no podían compatibilizar sus tareas comunitarias con la asistencia a esta formación. <b>España (Cataluña):</b> Desde mayo de 2002, el Consejo Islámico y Cultural de Cataluña organiza, con el patrocinio de la Dirección de Asuntos Religiosos de la Generalitat de Cataluña, cursos de catalán para imames. Ya se han celebrado diversas ediciones de esta formación de 45 horas, que incluyen también visitas a instituciones representativas de la sociedad catalana. <b>Bélgica:</b> el gobierno flamenco propone una formación de integración cívica ("imburgering") para imames en 2003, con un programa de formación (aprendizaje del neerlandés, iniciación a la ciudadanía e integración profesional) y de acompañamiento. Se establece esta formación con carácter obligatorio.
Formación mixta organizada por Estados europeos y musulmanes	<b>Alemania-Turquía:</b> El <i>Goethe Institute</i> de Ankara ofrece cursos de alemán y de cultura alemana, en colaboración con la <i>Diyanet</i> , dirigidos específicamente a aquellos imames que van a trabajar a Alemania. <b>España (Cataluña)-Marruecos:</b> Por iniciativa del Consejo Islámico y Cultural de Cataluña, se han organizado diversas ediciones desde 2006, de una formación de 40 horas para imames de origen marroquí, que ha contado con el patrocinio del Ministerio del Habús y Asuntos Islámicos marroquí y la Dirección de Asuntos Religiosos de la Generalitat de Cataluña.
Formación doctrinal organizada en Europa por instituciones musulmanas	<b>Francia:</b> De las tres iniciativas surgidas en Francia para la formación de imames (el <i>Institut Européen des Sciences Humaines</i> , 1992; <i>Institut d'Études Islamiques</i> , 1993; <i>Institut Supérieur Théologique de la Mosquée</i>



de formación superior	<p>de Paris, 2002), sólo permanece activo el primero, que propuso en septiembre de 2005 un nuevo programa de formación para imames. Otras iniciativas de formación son propuestas por el <i>Institut Avicenne</i> (Lille, 2006) y el <i>Centre Shatibi</i> (Lyon, 2006). En enero de 2008 l'<i>Institut Catholique de Paris</i> propone un curso de formación para imames seleccionados por la Mezquita de Paris, bajo la financiación del Ministerio del Interior.</p> <p><b>España:</b> La <i>Universidad Internacional Averroes</i> en Córdoba, creada en 1992, ofrecía estudios sobre lengua árabe y ciencias islámicas. La Universidad cerró sus puertas en 2001.</p> <p><b>Reino Unido:</b> Existen más de treinta de seminarios de formación religiosa (creados entre 1975 y 2005), de inspiración doctrinal tradicional. Junto a ellos existen otras iniciativas que no organizan estrictamente una formación para imames, sino que ponen a su disposición útiles necesarios para su inclusión en la sociedad británica. En junio de 2006 se crea el MINAB (<i>Mosques and Imams National Advisory Board</i>), que propone entre sus objetivos la formación de los imames británicos.</p> <p><b>Bélgica:</b> <i>Institut des Études Islamiques de Bruxelles</i> (2006)</p> <p><b>Alemania:</b> <i>Institut für Islamische Bildung</i> (1997), <i>Islamische Religionsgemeinschaft Hessen</i> (1997), <i>Islamische Akademie</i> (1998)</p> <p><b>Países Bajos:</b> <i>Islamic University of Rotterdam</i> (1997), ofrece una licenciatura y un máster en estudios islámicos, y se encuentra pendiente del reconocimiento oficial por parte de las autoridades holandesas. <i>Islamic University of Europe</i> (2001), surgida de una escisión respecto a la anterior, también desarrolla un master en islam.</p>
Formación organizada en Europa por instituciones universitarias de formación superior	<p><b>Bélgica:</b> El CISMOC (<i>Centre Interdisciplinaire d'Études sur l'Islam dans le Monde Contemporaine-Université Catholique de Louvain</i>) organiza una formación universitaria en ciencias islamicas, dirigida principalmente a responsables de las estructuras del culto musulmán.</p> <p><b>España:</b> La <i>Universidad Nacional de Educación a Distancia</i> (UNED) bajo el patrocinio de la Fundación Pluralismo y Convivencia del Ministerio de Justicia, desarrolla una formación (bajo el título "Islam y principios democráticos") de 160 horas, dirigido a imames que trabajan en España.</p> <p><b>Países Bajos:</b> <i>Vrije Universiteit</i> (Amsterdam), propone un master de formación para imames en su facultad de teología. Esta formación está subvencionada por el estado neerlandés. <i>Leiden University</i> (Leiden) propone una formación para imames, en cuyo programa se ofrecen materias modernas, contemplando una perspectiva doctrinal pluralista (tanto sunni como shii) y cuenta con un comité de expertos que supervisan esta formación. <i>Inholland</i>, una escuela de formación profesional superior, propone una formación para imames, en coordinación con el Comité de Relaciones entre las Comunidades Musulmanas y el Gobierno (CMO)</p>

Fuente: Elaboración propia, a partir de Husson (2007) y Johansen (2006).  
(\*) La formación de contexto hace referencia al aprendizaje de la lengua del país, que se complementa con otras actividades que favorezcan el conocimiento de la realidad histórica, legal y cultural de la sociedad en donde ha de ejercerse esta función de imam.

La siguiente tabla quiere indicar los puntos de interés y los defectos de los modelos de formación que han sido propuestos en Europa, en base a las primeras valoraciones que han sido elaboradas tanto por sus propios promotores, como por analistas externos:

**CUADRO 3.** *Pros y contras de los modelos propuestos de formación para imames en Europa.*

<i>Modelos de formación</i>	<i>Argumentos</i>	
	<i>a favor</i>	<i>en contra</i>
<i>Formación doctrinal organizada por los Estados musulmanes de origen</i>	Ofrece apoyo a las comunidades musulmanas locales, para poder disponer de un imam con dedicación completa.	Monitoriza la expresión religiosa colectiva.  Fiscalización de las pertenencias nacionales.
<i>Formación integral (doctrinal y de contexto) organizada por los Estados europeos</i>	Formación en práctica y contenidos, que se orienta desde una voluntad para prevenir el radicalismo.  Burocratización de los imames como figuras religiosas, en base a su adscripción a una entidad islámica reconocida.	Contradicciones con el marco legal de libertad religiosa y de aconfesionalidad.  Escasa valoración de la formación teológica hecha a Occidente, por parte de las comunidades musulmanas.
<i>Formación sólo de contexto, organizada por los Estados europeos</i>	Ofrece informaciones prácticas para los imames, que favorecen su autonomía personal.	Carácter coactivo de esta enseñanza, que no se formula respecto a otros líderes religiosos de origen extranjero.
<i>Formación mixta organizada por Estados europeos y musulmanes</i>	Convenio de colaboración estatal que reparte las competencias de formación.  Posibilidad de ampliar la colaboración con otros ámbitos del culto musulmán.	Facilita la ingerencia de estados musulmanes en la gestión de una realidad propia de las sociedades europeas.
<i>Formación doctrinal organizada en Europa por instituciones musulmanas de formación superior</i>	Instituciones que identifican mejor cuáles son las necesidades de formación de estos profesionales.	Dudas sobre su dependencia doctrinal y económica respecto a determinadas orientaciones ideológicas.
<i>Formación organizada en Europa por instituciones universitarias de formación superior</i>	Reconocimiento de una formación teológica superior equiparable a la que reciben otras figuras religiosas.	Institucionalización de una formación religiosa financiada con capital público.

Fuente: Elaboración propia en base a la bibliografía citada en este capítulo

En todas las experiencias que hoy en día se proponen en Europa, la cuestión de la formación se considera como el antídoto fundamental para evitar la penetración en Europa de ideas de carácter fundamentalista, y su consiguiente influencia negativa sobre el conjunto del colectivo musulmán. Se acepta categóricamente que el perfil formativo y profesional de estos imames no siempre es el más adecuado para el ejercicio de su tarea de guía en un contexto no musulmán. Pero aún conociendo estas carencias, la pregunta que se sigue formulando con insistencia es ¿quién debe encargarse de formar a estos imames que han de trabajar en Europa? ¿Deben seguir siendo formados en el extranjero, siguiendo las directrices de los países musulmanes de origen o, por el contrario, lo han de ser en Europa? Las respuestas siguen alternativas

que, no sólo forman parte de una idea de reconocimiento de un determinado culto religioso en Europa, sino como forma de integrar socialmente a los colectivos (pensados genéricamente como población extranjera), que este culto religioso reúne.

Hay un componente que comparten todas estas seis propuestas de formación, como es el hecho de que se conciben como el mecanismo de regulación de la labor de estos profesionales. Es decir, esta enseñanza se incorpora dentro de una perspectiva burocrática, según la cual la formación permite acceder a un título o una acreditación para ejercer una función determinada. Sin esta formación, teóricamente, no se podría acceder a hacer de imam. Y es aquí que se cae en una de las principales contradicciones que conlleva abordar esta formación, como es el hecho de pensar qué tipo de titulación se otorga y cuáles son los mecanismos de control que se ejercen para evitar el posible "intrusismo profesional". Si un estado europeo se define como laico -como sería el caso de Francia-, ¿cómo podría otorgar unos títulos que reconozcan la condición de imam a una persona que ha seguido algunos de los estudios que aquí se proponen? Se estaría incurriendo en una contradicción en el principio de intervención en los asuntos propios de un culto. Pero por el contrario, si se convalidan los títulos que son otorgados por una instancia religiosa determinada de un país musulmán de origen, considerándolos como imprescindibles para ejercer esta tarea, entonces estamos abriendo la puerta que sean otros países los que terminen organizando este culto en territorio europeo. La duda aparece cuando, conociendo las prácticas no democráticas de control y represión de la disidencia política en algunos de estos países, se les otorgue esta carta verde para controlar estas expresiones religiosas colectivas en diáspora.

Lo cierto es que más allá de querer sintetizar modelos en base a experiencias, existe el convencimiento en Europa de que es preciso paliar el escaso conocimiento de la lengua, la cultura y de la sociedad en la que estos imames vienen a instalarse en para trabajar, y por este motivo ya se han formulado diferentes propuestas de formación específica. Ahora bien, las dudas aparecen en el momento en que hay que incorporar otros contenidos en esta enseñanza,

ya sea en relación con los valores, las instituciones y los referentes democráticos de las sociedades europeas, como con la formación en los fundamentos de la tradición islámica contextualizados a una realidad social no musulmana. Cuando el debate en torno a la formación de los imames en Europa sigue del todo abierto, el panorama en este terreno sigue estando marcado por un disyuntiva de base: o bien se promueven las iniciativas de formación doctrinal superior que han surgido en los últimos quince años (a pesar de que hoy en día siguen padeciendo una falta de legitimidad ante las comunidades musulmanas europeas), o bien se mantiene la formación en origen de estas figuras y su posterior transplante en Europa (lo que supone un déficit de formación contextual y lingüística, pero que sigue siendo una práctica plenamente legitimada por parte de estas comunidades).

El reconocimiento legal de una figura religiosa por parte de los estados europeos automáticamente no les hace competentes en materia religiosa. Estos suelen delegar tal definición en aquellas instituciones de los propios colectivos, que deben tener el criterio adecuado como para determinar que una persona cumple las condiciones para ser un imam, u otro cargo de autoridad religiosa. Estos criterios suelen formularse dentro del ámbito de la formación, criterio que también permite a los estados europeos de establecer un criterio suficientemente objetivo y, por tanto, exigible a todos estos especialistas religiosos. Acreditar una formación considerada como adecuada abre el camino hacia el reconocimiento, acreditación y legitimación institucional de estas figuras religiosas.

### **B.3.10. CONCLUSIONES**

Si en Europa, las figuras de la autoridad religiosa islámica se encuentran en proceso de reconstrucción, eso puede deberse a dos motivos: por un lado, debido a que los perfiles, los contornos y los márgenes de expresión de esta autoridad siguen siendo imprecisos, poco definidos. No se trata de una indefinición que es resultado de una organización precaria del culto musulmán en Europa (a pesar de que este factor no es nada despreciable, puesto que

juega una evidente influencia en la institucionalización de estas figuras), sino consecuencia de la forma en que se entienden y expresan estas autoridades que tienen como base la combinación entre conocimiento y predicamento social. Por otro lado, estas figuras se encuentran doblemente reconocidas y doblemente cuestionadas, en virtud de las expectativas que se generan a su alrededor desde sus comunidades de referencia y desde las sociedades europeas. Las primeras reconocen el liderazgo y la guía espiritual de estas figuras, sobre las que vierten una serie de responsabilidades que se espera que cumplan, ya que en caso contrario pueden definir los argumentos que sirven para cuestionar su labor. Para las sociedades europeas, al mezclarse las nociones de autoridad religiosa con las de liderazgo civil o asociativo, el reconocimiento o cuestionamiento de estas figuras depende de cómo se evalúe su labor de mediación, interlocución y promoción de la integración social del su colectivo. Expectativas, pues, que no necesariamente coinciden o se complementan entre sí, y que se formulan desde ámbitos muy diferentes, ya sea en el interior de estas comunidades o en su exterior, en el espacio público de las sociedades europeas.

Las figuras de autoridad religiosa islámica se encuentran en el centro de un doble debate, que progresa en paralelo y sin conexión aparente entre los argumentos que son expuestos por parte de las comunidades musulmanas o de las sociedades europeas. Las primeras se interrogan sobre la capacidad de interpretación, de transmisión y de guía de estas figuras, mientras que las segundas debaten en torno al liderazgo, de la formación, del grado de influencia sobre el colectivo, su dependencia externa y la posible deriva radical de su discurso. Ambos debates responden a la doble dimensión comunitaria y pública que parecen tener las tareas a desarrollar por estas autoridades religiosas, y por tanto es preciso conectarlas entre sí.

Un camino para hacerlo parece ser la institucionalización de este personal religioso. O al menos así se interpreta, tanto por parte de las instancias que se postulan como representantes de las comunidades musulmanas en toda Europa, como por parte de los órganos administrativos públicos que deben promover el reconocimiento de esta presencia musulmana y de sus

interlocuciones. Mientras que las relaciones que mantienen estas autoridades religiosas con las administraciones públicas pueden sintetizarse en torno a la idea de la intermediación, aquellas que se establecen con las instancias de representación del colectivo se convierten en ejemplos de búsqueda mutua de legitimidad. Los consejos o federaciones islámicas nacionales se organizan sobre una estructura jerárquica laica, y no son autoridades religiosas las que se encuentran al frente de estas entidades (o si lo son a menudo adoptan un perfil testimonial y poco ejecutivo). Por lo tanto, requieren legitimarse a través de la incorporación de estas figuras, ya sea para mantener la credibilidad religiosa en sus actuaciones, como para poder desarrollar iniciativas de organización del culto islámico a nivel nacional (por ejemplo, formar y acreditar los futuros imames, o elaborar *fatawa* en nombre de estas instituciones). Al contrario, el reconocimiento de este personal religioso por parte de estas instancias representativas (en forma de vinculación o de acreditación de su formación), les puede ser útil de cara a sus relaciones en el seno del colectivo, pero sobre todo respecto a las sociedades europeas que dudan de su adecuada preparación. Ambos procesos de legitimación se reproducen en un contexto minoritario y con ausencia de una estructura estatal, que en origen era la encargada de salvaguardar la ortodoxia oficial, lo que condiciona los límites de esta legitimación mutua.

El reconocimiento de estas figuras religiosas por parte de las administraciones públicas europeas contribuye activamente en su proceso de institucionalización, pero su autoridad no depende únicamente de este factor de reconocimiento externo. La legitimación que extraen estas figuras de los poderes públicos se sitúa dentro de la esfera civil y no de la doctrinal, que corresponde a otros ámbitos donde estos poderes no tienen competencia. Con esto queremos decir que hay que evitar la confusión entre la institucionalización y la organización de un culto (mediante su institucionalización y reconocimiento de las instancias representativas, un culto puede organizarse, pero también lo puede hacer sin ella), lo que favorece la tendencia de los estados europeos a inmiscuirse en los ámbitos de la organización, que pertenecen únicamente a las confesiones respectivas (proponiendo, por ejemplo, la creación de centros de formación superior en

materia religiosa). Los límites de la intervención del estado en materia religiosa se ponen a prueba de una manera fundamental, ante la cuestión del reconocimiento del personal religioso. Unos límites que a menudo se reinterpretan o se superan al hablar de las autoridades religiosas islámicas, lo que no suele pasar con el resto de otras confesiones establecidas en Europa, lo que refuerza considerablemente el criterio de excepcionalidad que se otorga al islam respecto de ellas. El reconocimiento de estas autoridades pasa, no tanto para señalar su excepcionalidad, sino para comprender la forma en que cumplen sus funciones, que no sólo son comunitarias, sino que también adquieren una creciente dimensión como figuras públicas. Es este el camino para abordar seriamente la emergencia de nuevas expresiones de unas autoridades religiosas que ya no sólo se dedican a importar acríticamente referencias externas, sino que cada vez se muestran más capaces de elaborar un conocimiento islámico en Europa y hacer propuestas doctrinales y jurídicas adecuadas a las comunidades musulmanas en la diáspora.





## **C. LOS COMPONENTES DEL CAMPO RELIGIOSO EN CATALUÑA**

## C.1. DEL TRANSPLANTE A LA IMPLANTACIÓN

Cuando se pretende reconstruir la presencia de un colectivo de reciente inmigración en un territorio determinado, el recurso más habitual es hacerlo en base a estadísticas. Es a través de los números, de los porcentajes y de las progresiones aritméticas, que se intenta delimitar la dimensión de tal presencia, su evolución temporal y su implantación espacial. Es tal la importancia que en los estudios sobre inmigración se le da a la cuantificación numérica de los colectivos citados, que uno tiene la impresión de que sin estadísticas no se esté diciendo nada de interés. Para no contradecir este hábito común, en este capítulo se incluirán unas series estadísticas, que han de servir para establecer los contornos externos de la actual presencia musulmana en Cataluña, y en donde emplazar la discusión en torno a la autoridad religiosa.

Incorporaremos algunas referencias cuantitativas, como complemento de otras de tipo cualitativo, con el objetivo de constatar la evidencia de una serie de indicadores que muestran el grado de asentamiento que los colectivos musulmanes han conseguido en esta sociedad. Será, en todo caso, la parte más sociográfica de este trabajo.

Antes que nada, tres breves apuntes en relación a la premisa supuestamente descriptiva de estos ejercicios estadísticos. El primero es que, dado el origen de buena parte de las fuentes estadísticas proviene de la cuantificación de residentes extranjeros en España o Cataluña, lo que viene a reforzar el principio expuesto anteriormente, del carácter exógeno del islam y de los musulmanes respecto a la realidad de esta sociedad. Contamos extranjeros de

origen musulmán, pensando en clave del islam en España (en incluso de un "islam español"), lo que encierra una profunda contradicción <sup>109</sup>.

El segundo apunte tiene que ver el encaje de las cifras estadísticas con la doble dimensión espacial y temporal, en que se hacen evidentes los flujos migratorios. Ante la constatación de unas presencias cada vez más próximas y cotidianas, en espacios sociales como los barrios que se convierten en los principales escenarios de la interacción entre personas de diferentes orígenes culturales, se generan percepciones sociales respecto a la inmigración claramente condicionadas por una doble sensación de creciente visibilidad, por un lado, y de rápida aceleración, por otra. La ecuación "visibilidad + aceleración" afianza aquellos argumentos que hablan de "la llegada masiva" de nuevas poblaciones. Los índices estadísticos, a nuestro modo de ver, acompañan a estas percepciones sociales, pero no necesariamente las modulan, a no ser de que las cifras en sí mismo sean expuestas como noticias

110

---

<sup>109</sup> Contradicción primigenia que es sobrellevada de manera diferente, por parte de dos recientes ejercicios de descripción -una cuantitativa y la otra de opinión-, respecto la presencia del islam en España. Nos referimos a los informes elaborados desde el *Observatorio Andalusí* (un órgano de la Unión de Comunidades Islámicas de España), así como a los estudios de opinión encargados por el Ministerio del Interior en relación a la comunidad musulmana. El Observatorio Andalusí (que ha elaborado diversos informes desde 2003, fecha de su creación) fundamenta sus informes básicamente sobre estadísticas oficiales (padrones y permisos de residencia), que hacen referencia a colectivos extranjeros. Las proyecciones y proporciones que se elaboran en estos informes (hacemos referencia al informe del año 2007) podrían ser cuestionables (tanto en relación a los que denominan "descendientes naturales" -es decir, hijos residentes de origen musulmán en España-, como a los "revertidos" o "naturales" -para hacer referencia a los conversos al islam). No obstante, el volumen principal de los datos estadísticos sigue haciendo referencia a los musulmanes extranjeros, a pesar de que hábilmente intentan superar esta contradicción, incorporando en el subtítulo del informe correspondiente al 2007, la expresión "censo de ciudadanos musulmanes en España". Respecto a las encuestas del Ministerio del Interior (se han elaborado tres encuestas, por parte de la empresa Metroscopia, correspondiendo a los años 2006, 2007 y 2008), tal ambigüedad es rápidamente superada puesto que en su mismo título se habla de "la comunidad musulmana de origen inmigrante en España". No obstante, la ambigüedad se desplaza hacia la recepción de los resultados de esta encuesta, pues la tendencia -expresada en más de una noticia periodística que hacía referencia a la presentación del estudio- sigue siendo relacionarlos con el conjunto de la realidad del islam en España.

<sup>110</sup> Tan sólo un comentario anecdótico en referencia a la *significativa transcendencia* que tiene el uso de determinadas estimaciones en momentos concretos: en abril de 1999, publicamos el trabajo *Musulmanes en Barcelona*. A mediados de julio de ese año, se produjeron los lamentables sucesos racistas de Ca n'Anglada en Terrassa (Barcelona). Tras un par de días de altercados nocturnos, un periodista de un diario catalán nos pidió permiso para reproducir uno de los mapas que acompañaba este trabajo, en donde se emplazaban los diferentes espacios de culto musulmán en Cataluña. Respondimos sugiriendo que mejor sería esperar un par de

La tercera, y última anotación, tiene que ver con la continuación de un argumento que ya fue apuntado en la introducción de este trabajo, como es la marcada tendencia descriptiva y sociográfica que sigue existiendo en relación al estudio del islam en España y Cataluña. Para muchos estudios recientes, el objetivo final es establecer algún tipo de estimación numérica como forma de definir los márgenes de esta realidad. Si a esto añadimos la constación de que en los últimos años el islam y los musulmanes se han convertido en un objeto de intenso debate, veremos cómo se genera una más que evidente tendencia a plantear toda una batería de expectativas, en torno a cómo ha de discurrir el proceso de acomodación de estas referencias y estos colectivos en nuestra sociedad. Existe un exceso de opinión que, más allá de los despropósitos que contengan algunos argumentos, es preocupante en cuanto que parte de una realidad que sigue siendo imaginada, y que denota un injustificable vacío de análisis en profundidad respecto a las dimensiones y dinámicas que genera la configuración de un campo religioso islámico en España y en Cataluña.

En este apartado, situaremos algunos de los componentes de este campo religioso, que definen su evolución histórica, su composición y las iniciativas comunitarias a que han dado lugar.

### **C.1.1. TIEMPO DE ASENTAMIENTO**

A lo largo de cuatro décadas, el asentamiento de colectivos procedentes de países musulmanes, ha configurado la forma actual de una presencia heterogénea en orígenes y formas de interpretar el islam. Progresivamente, las formas contemporáneas de la expresión islámica en Cataluña, han dejado de ser únicamente un intento para mantener activos los vínculos con la sociedad

---

días en publicar ese mapa, proponiéndole añadir un breve escrito que explicara el contenido del mismo. Pero la noticia estaba ahí, y era preciso *cubrirla*. Así que el mapa fue reproducido, sin comentario alguno. Aún nos preguntamos qué impacto tuvo el hecho de mezclar las imágenes de una movilización popular xenófoba, con un mapa de Cataluña "plagado" de oratorios musulmanes.

de origen, y pasar a expresar su voluntad de elaborar un nuevo marco de identificación respecto a su encaje en Europa. Esto no significa, contrariamente a lo que a menudo se argumenta, que el islam europeo se esté configurando en base a una ruptura total de los vínculos que les siguen relacionando con las sociedades musulmanas. En esas sociedades se siguen generando discursos y debates doctrinales que afectan al mundo islámico en su conjunto, y al islam de Europa en concreto, y que un número más que importante de los musulmanes que residen en este continente siguen con atención.

Si poco a poco, el islam de Europa comienza a generar una primera formulación doctrinal, todavía existe un cierto grado de dependencia respecto a los debates y discursos producidos en tierras musulmanas. En el marco de experimentación de ideas y de prácticas que representa la experiencia de la emigración, y en el marco de un espacio diaspórico donde reformular la dependencia con el origen, el islam en Catalunya inicia su trayecto para encontrar vías novedosas hacia un encaje actual y futuro, más allá de su inmediato pasado migratorio, y vinculado con unas pertenencias mucho más transnacionales con el conjunto de la *umma* musulmana. Así es como lo reclaman de manera cada vez más insistente, los catalanes que han optado por el islam como modo de vida y como camino espiritual, así como las nuevas generaciones de musulmanes nacidos en tierra catalana, dos de los indicadores de que el islam empieza a dejar de ser una realidad ajena a Cataluña.

Las diferentes fases que pueden establecerse para pautar la evolución de la configuración comunitaria de los musulmanes en Cataluña, deben de entenderse como la expresión de sucesivos intentos por parte de los colectivos musulmanes para favorecer y mejorar las condiciones de su observancia religiosa en la sociedad catalana <sup>111</sup>. La heterogeneidad constitutiva del

---

<sup>111</sup> La memoria social de los musulmanes en Cataluña queda pendiente de elaborar. En ella creemos que debería atenderse no exclusivamente a aquellos aspectos relacionados con las necesidades de culto de estos colectivos, sino muchos otros aspectos vinculados con sus trayectos individuales, con sus vidas familiares y con sus experiencias compartidas. Se trataría de reconstruir una historia colectiva íntima, que esperamos que en un futuro no muy lejano pueda ser elaborada por parte de miembros del mismo colectivo. Tal como argumentó Maurice

colectivo comporta reconstruir la historia colectiva de estas comunidades musulmanas, a través de la mención a historias contextualizadas localmente, en donde se muestran las trayectorias comunitarias de estos colectivos en diferentes poblaciones catalanas. La suma de estas experiencias colectivas configura una historia que no parte ni de un único eje conductor, ni de una misma línea evolutiva y, mucho menos, de una estrategia de implantación territorial previamente determinada y programada por alguna instancia oficial. El islam en Cataluña ha demostrado ser un islam autoorganizado, no dependiente, con vínculos comunitarios basados sobre un principio de solidaridad, pero que se encuentra débilmente estructurado. El hecho de que las comunidades musulmanas locales hayan tenido que recurrir a sus propios y limitados recursos, ha favorecido que cada una de ellas tuviera que encontrar su propio encaje social. Todas las comunidades musulmanas locales en Cataluña han tenido que pasar por similares fases de desarrollo comunitario, lo que no quiere decir que todas lo hayan pasado al mismo tiempo, ni que se encuentren al mismo nivel de evolución. Existen comunidades que ya tienen tras de sí una larga historia, a través de la cual se han mostrado muy activos en el terreno asociativo. Otros, en cambio, apenas acaban de inaugurar sus espacios de culto comunitario.

Evaluando este proceso en la perspectiva de cuatro décadas, se aprecian una serie de indicadores que permiten afirmar que la organización del islam en Cataluña se ha desarrollado hasta la actualidad en clave de precariedad. Una precariedad que se encuentra condicionada por la escasa provisión de recursos y de medios que puede aportar un colectivo que mayoritariamente está compuesto por personas inmigradas, y que además, se encuentra socialmente minorizado. Esta precariedad dificulta también su reconocimiento público, requisito fundamental para poder otorgar la dignidad que se merece ésta -y cualquier otra- expresión religiosa en un marco democrático y de libertad religiosa.

---

Halbwachs, la reconstrucción del pasado de un colectivo, "visto desde fuera", produce su historia mientras que "visto desde dentro", genera una memoria colectiva (1997: 99).

Proponemos una descripción del proceso de asentamiento del islam en Cataluña en cinco fases o momentos <sup>112</sup>:

#### 1962-1973: *Provisionalidad y población de paso*

Los primeros momentos de la presencia musulmana en Cataluña se entienden en clave de tránsito, respecto a unos flujos migratorios que tenían a Europa como destino final. Barcelona se convierte en una ciudad de corta transición para estos emigrantes, que apenas pasaban el tiempo imprescindible -a veces sólo horas- para cambiar de medio de transporte, y continuar su viaje hacia el destino escogido. Los primeros controles impuestos por las autoridades francesas a la entrada de trabajadores sin contrato de trabajo (tanto marroquíes como españoles), provocaron la aparición de la figura de los “pasadores” que facilitaban el paso ilegal de la frontera francesa <sup>113</sup>.

Las estadísticas municipales ya reflejan este tráfico que es protagonizado por magrebíes y africanos. En el registro de estancias en hoteles y pensiones de la ciudad de 1962 aparecen inscritos 6.829 súbditos marroquíes; en 1963, 12.835; en 1964, 4.920; y en 1965, 7.702 <sup>114</sup>.

Entidades vinculadas con la Iglesia católica empiezan a hacerse eco de esta presencia, apenas perceptible para la población catalana. En el primer informe conocido sobre la inmigración magrebí en Barcelona (*Situació dels treballadors nordafricans a Barcelona*, Secretariado de Coordinación para el Desarrollo-Justicia y Paz, 1972), se concreta el inicio de esta emigración en el año 1967. Ante la crisis económica de finales de los sesenta, se inician las primeras restricciones a la entrada de mano de obra inmigrada a Europa (también la española) y se expulsan trabajadores que habían finalizado su contrato de trabajo. Así, los primeros inmigrantes norteafricanos que llegaron a Cataluña casualmente no provendrían de sus países de origen, sino de Europa. Es el punto de inicio del ciclo migratorio marroquí hacia Cataluña. A pesar de que todavía no puede hablarse de una corriente consolidada, se generan los precedentes que favorecerán en el futuro la llegada de nuevos flujos. Coincidiendo con él, se estima que llegaron a Barcelona entre 25.000 y 40.000 inmigrantes magrebíes, en su gran mayoría,

---

<sup>112</sup> Se trata de una ordenación que propusimos hace tiempo (Moreras, 1999), y que hemos ido completando con nuevos datos que en aquel momento se nos escaparon.

<sup>113</sup> El estudio pionero sobre la inmigración marroquí en Barcelona (M. Roca-A.Roger-C.Arranz, *Marroquins a Barcelona. Vint-i-dos relats*, Barcelona, Laertes, 1983) da testimonio de esta actividad.

<sup>114</sup> *Anuario Estadístico de Barcelona*, años 1962, 1963 y 1964. Estas cifras corresponden al total de los registros de entrada en hoteles y pensiones de la ciudad, pero no indican una presencia real, ya que un mismo individuo, que a lo largo de una semana hubiera cambiado de residencia dos o tres veces, consta como si hubiera sido una persona diferente. No obstante, suponen una primera indicación del importante flujo de inmigrantes en tránsito por la ciudad que se generó en este periodo.

marroquíes (unos 56.000 norteafricanos pasaron por Algeciras en ese año).

En 1971 se conceden en la provincia de Barcelona sólo 507 permisos de trabajo a magrebíes, mientras que el resto entra con pasaporte turístico, lo que indica el grado de irregularidad laboral de este colectivo <sup>115</sup>. Otro dato que incide sobre esta movilidad se apunta por el hecho de que la gran mayoría de la documentación que fue expedida durante este periodo por el Consulado de Marruecos en Barcelona (que fue abierto el 1972) fueron permisos de paso.

Fue un azar condicionado por las transformaciones en el mercado laboral europeo, lo que permitió que una permanencia temporal y accidental, se convirtiera poco a poco en un nuevo destino a considerar para estos flujos migratorios. Es evidente, sin embargo, que en este periodo marcado por la provisionalidad, las expresiones de una religiosidad musulmana colectiva fueron bastante limitadas, pues no existían espacios de culto, y la práctica se mantenía a nivel individual.

#### 1974-1983: *Creación de los primeros espacios comunitarios*

Un factor que indica cómo la presencia de colectivos magrebíes empezaba a ser percibida por parte de la opinión pública catalana, son las primeras informaciones que aparecen en la prensa diaria <sup>116</sup>. Sus estimaciones, a menudo sobredimensionadas, denuncian la explotación laboral y la persecución policial que sufren estos trabajadores. Estos primeros colectivos magrebíes y africanos se sitúan en los barrios centrales de Barcelona (primero, se concentraban en Ciutat Vella, básicamente en los barrios del Raval y el de Barceloneta-Santa Maria del Mar, principalmente en las pensiones de la zona), desplazándose a otros lugares de la geografía catalana (primero por el área metropolitana barcelonesa, y después por el resto del territorio), de acuerdo con la demanda de obra, especialmente en las industrias del Baix Llobregat, la agricultura del Maresme, en el sector de la construcción en el cinturón metropolitano, así como en la ejecución de grandes estructuras viarias (autopistas, vías ferroviarias).

---

<sup>115</sup> En el artículo "Immigració de marroquins a Espanya", *Agermanament*, nº 123, abril 1976 se estiman en 13.279 las tarjetas de identidad profesional (los antiguos contratos laborales) concedidas a marroquíes en España entre 1964 y 1973.

<sup>116</sup> En la citada obra de Roca-Roger-Arranz (1983: 154-155), se recogen alguna de las estimaciones de periódicos y revistas publicadas en Barcelona o en Madrid, entre los años 1970 y 1978: en 1973, el Cónsul de Marruecos en Barcelona estima en 10.000 el número de magrebíes en Barcelona y su comarca (*Express Español*, junio); para la Jefatura Superior de Policía de Barcelona, la cifra en el mismo año aumentaba a 35.000-45.000, aunque en toda Cataluña (*La Vanguardia*, 28-9-1973); para el presidente del Consejo Provincial de Trabajadores de Barcelona, la cifra se coloca en 50.000 en Barcelona y comarca (*Actualidad económica*, 15-12-1973). En 1978, en un informe de la Comisión Episcopal, se estima en 65.000 los magrebíes en Barcelona y comarca; para el semanario *Cambio 16* (15-10-1978), los árabes que residen en el cinturón industrial de Barcelona serían unos 30.000; el diario *Mundo Diario* (28-11-1978) informa que 110.000 marroquíes residen en Cataluña.



Al mismo tiempo que progresaba esta presencia inmigrada, otro flujo de estudiantes universitarios provenientes de países de Oriente Medio empezaba a hacerse presente en Cataluña. Se calcula que en España el año 1977 había unos 7.000 estudiantes árabes, originarios fundamentalmente de Siria, Egipto, Jordania, Líbano o Palestina. Este flujo de estudiantes se concentraba en Madrid, Granada y Barcelona, y reunía a jóvenes licenciados de carreras dentro del ámbito de la salud, que venían a doctorarse en facultades españolas. Algunos de estos estudiantes habían militado en sus países en organizaciones opositoras, y vieron en la posibilidad de marchar a España una opción para huir de la represión política <sup>117</sup>. Al final de su formación, muchos de ellos decidieron instalarse en Barcelona para desarrollar su profesión u otras actividades comerciales o empresariales. De ellos, una gran mayoría contrajo matrimonio con mujeres españolas, consiguiendo automáticamente la nacionalidad. Desde el punto de vista socioprofesional, los miembros de este colectivo generalmente se sitúan en un segmento medio-alto, destacando en sus iniciativas como profesionales autónomos o como empresarios. A pesar de su discreto encaje en la sociedad catalana, estos colectivos (de entre los que destaca el sirio) desarrollan una red de contactos comunitarios muy intensa, lo que combinado con su estatus socioprofesional, les sitúa en un lugar preferente en la concreción de proyectos futuros en relación al conjunto del colectivo musulmán en Cataluña (como sería, por ejemplo, el proyecto futuro de creación de un gran centro cultural islámico en Barcelona).

En el año 1974 cristalizaron las primeras iniciativas para dotar al colectivo musulmán de Barcelona de un espacio permanente de oración. Hasta entonces, diferentes instituciones vinculadas con la Iglesia o con los sindicatos de izquierda (en aquel tiempo todavía ilegales), ofrecían de manera puntual un espacio para poder ser utilizado como lugar de rezo. Así lo haría, por ejemplo la *Asociación de Amistad con los Pueblos Árabes Bait al-Taqa*, entidad pionera en Catalunya en la atención a inmigrantes magrebíes, y que fue fundada por el arabista y religiosa católica Teresa Losada. Otras parroquias en todo el país también ofrecieron el uso puntual de sus locales. Pero fue gracias a la iniciativa de un grupo de estudiantes árabes en Barcelona, que se abrió en el barrio de la Sagrera una delegación del Centro Islámico de Madrid. Sería el primer equipamiento de culto musulmán en

---

<sup>117</sup> La dimensión del control político respecto a la formulación de núcleos de oposición política entre las comunidades musulmanas en España y en Cataluña, se hace evidente con motivo de un oscuro suceso ocurrido el día 22 de noviembre de 1981 en Barcelona. En aquel momento, el sirio Nezar Ahmad El Sabagh, apátrida y exiliado político que llevaba catorce años en España (siete de los cuales al frente del Centro Islámico de Barcelona sito en el barrio de La Sagrera, fue asesinado en la sede de ese centro, sin que hoy en día se hayan podido esclarecer las causas ni los autores del mismo. El Sabagh había jugado un papel asociativo muy activo en España, como miembro del movimiento de los Hermanos Musulmanes. Destacó especialmente en el terreno de la traducción y edición de pequeñas obras de contenido doctrinal de miembros destacados del movimiento *ijwani*. Dada esta vinculación política, es plausible pensar que detrás de su muerte pudieran estar los servicios secretos sirios, dada su condición de activo opositor político al régimen de Hafid al-Asad.

Cataluña que, financiado por capitales árabes, sigue en funcionamiento hoy en día como uno de los principales centros del país. El otro equipamiento que vería la luz el año 1978 sería el Amical de Trabajadores y Comerciantes Marroquíes en Barcelona, entidad vinculada con el Consulado de Marruecos, y que disponía en su interior de un pequeño oratorio. Por su parte, la comunidad paquistaní abriría en 1981 la Casa y Centro Islámico del Pakistán, en un piso de reducidas dimensiones en el barrio del Raval de Barcelona, pasando en 1985 a su actual emplazamiento en la calle Hospital, donde el oratorio pasaría a llamarse Mezquita Tariq ibn Ziad. Durante este periodo también se abriría en 1983 la mezquita Rahma, a medio camino entre Barcelona y L'Hospitalet, por iniciativa de trabajadores marroquíes.

Junto a la aparición de los primeros espacios de culto estables, hay que destacar el inicio de las primeras actividades comerciales vinculadas con la producción y venta de carne *halal* y otros productos, elaborados según las prescripciones islámicas. La primera carnicería *halal* se abriría en la calle Jerusalén de Barcelona en 1983, por iniciativa de un comerciante paquistaní, y que serviría a una clientela que a menudo se desplazaba desde fuera de Barcelona para poder adquirir carne que había sido sacrificada según el rito islámico .

#### *1984-1994: Primera fase de dispersión territorial y creación de un primer tejido comercial*

Es en este periodo en que se puede decir que se establecen las bases sobre las cuales se impulsará la creación de un campo religioso islámico en Cataluña, tal cual lo percibimos hoy en día. En esta fase, se genera un proceso de dispersión territorial respecto al emplazamiento de estos espacios de culto, a la vez que se genera un primigenio tejido comercial en torno a los productos elaborados de acuerdo con las prescripciones alimentarias islámicas. Se establece el primer estadio en el proceso de configuración comunitaria de estos colectivos.

Nuevos oratorios se inauguran en otras poblaciones aparte de Barcelona, mostrando el principio del asentamiento local de estos colectivos. Se abren oratorios en el Vallès Occidental, el Maresme y Osona, y posteriormente, en otras comarcas de Girona y Tarragona. Es la época de los oratorios que podríamos considerar como "clásicos", y que hoy en día permanecen en funcionamiento (si bien algunos de ellos en otros locales diferentes de su emplazamiento original): L'Hospitalet, Viladecans, Girona, Premià de Mar, Palafrugell, Roses o Sant Vicenç dels Horts, serían algunos de estos ejemplos.

En paralelo (o incluso avanzándose) a la apertura de los oratorios locales, surgen las primeras iniciativas comerciales (principalmente carnicerías musulmanas), en aquellos barrios en donde empieza a residir el colectivo musulmán, creando el primer circuito de producción, distribución y comercialización de estos productos *halal* <sup>118</sup>.

---

<sup>118</sup> En nuestro trabajo sobre Barcelona (Moreras, 1999: 233), elaboramos un gráfico en donde se mostraba este primer circuito, a partir de las entrevistas desarrolladas con los propietarios de estos establecimientos. En aquel momento no existía la estructura actual de producción, en

La falta de recursos financieros por parte del colectivo musulmán puede explicar el carácter precario y la invisibilidad de estos primeros espacios de culto, en aquel tiempo adecuados para dar respuesta a un colectivo todavía no muy numeroso, pero que poco más tarde se mostrarían totalmente insuficientes para dar respuesta a sus necesidades. En la mayoría de los casos, estos oratorios se emplazaban en locales de alquiler, y sin disponer de las mejores condiciones para el culto colectivo. Igualmente, el grado de inscripción legal de los mismos era bajo.

En este contexto marcado por la precariedad y la provisionalidad de estos espacios, se produce la firma del Acuerdo de Cooperación de 1992 entre el Estado español y la Comisión Islámica de España. A esa fecha tan sólo existían dos entidades religiosas islámicas en Cataluña inscritas en el Ministerio de Justicia: la Asociación Islámica de Lleida y la Comunidad Musulmana de Terrassa.

#### 1995-2001: *Presencia de oratorios en todo el territorio y creciente visibilidad social del colectivo*

Este es el principal momento de creación de oratorios musulmanes en Cataluña, en donde se consolida un primer tejido asociativo en todo el país. Desde el punto de vista de organización del culto, los diferentes oratorios locales se convierten en espacios de referencia para el colectivo asentado en un municipio, garantizando en la medida de lo posible, la continuidad con la sociedad de origen.

Poco a poco, las condiciones de la práctica cultural colectiva mejoran, así como la inscripción legal de los oratorios locales (ya como asociaciones culturales o como entidades religiosas), y desde las administraciones públicas comienzan adoptarse las primeras decisiones en relación al culto musulmán: es el caso de los entierros islámicos, con la apertura en 1997 de una parcela para musulmanes en el cementerio municipal de Collserola (Barcelona).

En paralelo al desarrollo de esta presencia, empieza a generarse en la opinión pública catalana las primeras percepciones sobre el impacto social y la trascendencia política de la cuestión migratoria. En pleno debate sobre la necesidad de desarrollar políticas de acogida, en julio de 1999 se produjeron las manifestaciones racistas de Ca n'Anglada en Terrassa, lo que provocó un fuerte impacto social y político. La creciente visibilidad de elementos que se relacionan con el asentamiento de los colectivos musulmanes (desde la apertura de oratorios hasta determinados usos vestimentarios), contribuye activamente a la construcción de esta imagen recelosa que comienza a

---

que un número más que importante de mataderos de Cataluña tiene contratados a trabajadores musulmanes, así como mecanismos que permiten separar la producción de carne *halal* del circuito normal de sacrificio y despiece. Por entonces, los propios comerciantes musulmanes se encargaban del sacrificio y la distribución. Lo que se mantiene invariable es la búsqueda de la mejor relación precio-calidad, lo que servía para poner en duda (ahora y antes), el criterio de proximidad entre establecimiento y matadero.

expresar una parte de la población catalana en relación a estas presencias.

La necesidad de encontrar un interlocutor válido del colectivo musulmán empieza a aparecer en la agenda política catalana. Entre 1998 y 1999 se plantea un primer debate sobre la conveniencia del proyecto de creación de un gran centro cultural islámico en Barcelona, que finalmente no llegaría a concretarse. En junio de 2000, se constituye el Consejo Islámico y Cultural de Cataluña que agrupaba a comunidades musulmanas de origen marroquí.

Los atentados del 11 de septiembre de 2001 contribuyeron a que la población catalana comenzase a identificar la presencia musulmana en su territorio, a partir de una mezcla de recelo con desconocimiento de una realidad hasta entonces prácticamente ignorada.

#### 2002 hasta la actualidad: *El impacto del recelo social en relación a la presencia musulmana*

Si bien al final del periodo anterior, las reacciones contrarias a la apertura de oratorios musulmanes habían llegado a su punto culminante, las consecuencias de la generalización de este recelo social se manifestarían en esta nueva fase. La progresión en la creación de nuevos oratorios se interrumpe bruscamente, ya que en relación con el periodo anterior, en la actual no sólo son relativamente pocos los oratorios que se abren (unos dieciséis), sino que otros proyectos que se habían planteado acaban siendo retirados ante las reacciones contrarias de la ciudadanía, y las reacciones (en ocasiones dubitativas) formuladas por parte de las administraciones municipales locales.

Mientras tanto, las primeras iniciativas para institucionalizar una representación del islam en Cataluña acaban concretándose. El Consejo Islámico y Cultural de Cataluña firma los primeros convenios de colaboración con la Generalitat de Catalunya, convirtiéndose *de facto* en la entidad de referencia del islam en el país. La constitución de estas representaciones, no impide el desarrollo de conflictos vecinales como los de Mataró, Premià de Mar, Reus, Lleida o Badalona, por citar algunos de ellos.

El contexto post 11-S también favorece el desarrollo de iniciativas y actividades en favor del diálogo interreligioso, que favorecen la presencia pública de representaciones del islam. Pero el clima de recelo social se vería aún más reforzado tras el impacto sobre la opinión pública catalana de los atentados del 14 de marzo de 2004 en Madrid. De la desconfianza ante la integración de los musulmanes en Cataluña, se pasó a percibir esta presencia en clave de sospecha y amenaza. Desde entonces, diferentes polémicas irían añadiéndose en torno a aspectos relacionados con el islam y los musulmanes, favoreciendo el desarrollo de un debate social enconado, reactivo y muy poco propositivo.

Tras haber transcurrido casi cuarenta años de presencia musulmana en Cataluña, todavía siguen existiendo temas pendientes en la organización del islam, en su representación institucional y, en definitiva, de su encaje social en esta sociedad. La precariedad estructural y la relativa invisibilidad social de estos colectivos y sus expresiones religiosas colectivas, siguen plenamente activas. Pero lo que ya ha cambiado es el contexto en donde se emplazan estos procesos: ha cambiado el tipo de respuestas sociales a esta presencia, de la misma manera que lo han hecho las respuestas políticas. Que existe un vínculo entre ambos elementos es más que evidente. Pero lo más significativo es observar la trascendencia que adoptan las cuestiones relacionadas con la conformación de un campo religioso islámico en España y en Cataluña, que a pesar de que todavía suelen vincularse al fenómeno migratorio, poco a poco adoptan una mayor singularidad dentro de un contexto de creciente pluralización de la esfera religiosa.

### **C.1.2. COMPOSICIÓN DE LOS COLECTIVOS DE ORIGEN MUSULMÁN EN CATALUÑA**

El criterio más habitual para establecer una estimación del número de musulmanes que residen en Cataluña, es hacerlo a partir de los datos oficiales de residentes extranjeros procedentes de países donde el islam sea la religión mayoritaria. Este procedimiento, sin embargo, muestra al menos tres serias limitaciones: en primer lugar, se suele recurrir a este criterio indirecto, ante la inexistencia de un censo oficial en materia de pertenencias religiosas (siguiendo el criterio enunciado por el mismo texto constitucional, según el cual "nadie puede ser obligado a declarar sobre su ideología, religión o creencias", art. 16.2 de la Constitución Española). En segundo, estamos utilizando datos estadísticos de personas que quizás provienen de países musulmanes pero que pueden pertenecer a otra confesión religiosa (lo que puede ser del todo evidente respecto a los nacionales del Líbano, de Palestina o de Irán, que cuentan con notables comunidades religiosas no musulmanas). Y tercero, de

estas estadísticas no se podrá nunca inferir la condición de observancia religiosa que se anuncia mediante la utilización de la categoría "musulmanes": no podemos saber el grado de prevalencia de la referencia religiosa entre estas personas. Es decir, ni nos informa de su nivel de observancia religiosa, ni del componente religioso que se incorpora en sus identidades, tanto individuales como compartidas. Es por ello que en estas estadísticas hablaremos de individuos de "origen musulmán", concepto más indeterminado respecto la observancia, aunque posiblemente no tanto respecto a la expresión de pertenencia a una cultura islámica.

Hechas estas precisiones, presentaremos una serie de datos estadísticos en relación a esta población, mostrando su evolución, origen y algunos de sus principales indicadores demográficos. En conjunto, la población extranjera de origen musulmán en España representa el 20,1% del total de residentes extranjeros, mientras que en Cataluña este porcentaje llega al 31,4%. Si se comparan los datos agrupados por residentes de origen musulmán en España y Cataluña (tabla 4), se observa que en esta región el porcentaje de musulmanes ha sido mucho más importante que en el conjunto del Estado, a pesar de que en los últimos años éste se va corrigiendo, en parte por la creciente aportación poblacional de colectivos de otros orígenes, como latinoamericanos y procedentes de los países del Este europeo.

**TABLA 4.** Residentes extranjeros de origen musulmán en España y Cataluña (1995-2008).

	España			Cataluña		
	Total extranjeros	Origen musulmán (*)	% origen musulmán	Total extranjeros	Origen musulmán (*)	% origen musulmán
<b>1995</b>	499.773	94.422	18,9	106.809	36.989	34,6
<b>1997</b>	609.813	140.870	23,1	124.550	50.077	40,2
<b>1999</b>	801.329	207.431	25,8	183.736	78.369	42,6
<b>2001</b>	1.109.060	303.730	27,3	280.167	119.952	43,2
<b>2003</b>	1.647.011	425.568	25,8	383.936	155.692	40,5
<b>2005</b>	2.738.932	637.040	23,2	603.636	220.174	36,4
<b>2006</b>	3.021.829	693.306	22,9	642.829	227.778	35,4
<b>2007</b>	3.740.956	789.762	21,1	801.980	266.414	33,2
<b>2008</b>	4.473.499	908.425	20,3	974.743	305.486	31,3

(\*) Países de los que se han extraído los datos estadísticos: Albania, Argelia, Bangladesh, Bosnia-Herzegovina, Egipto, Gambia, Indonesia, Irán, Irak, Jordania, Líbano, Mali, Marruecos, Mauritania, Pakistán, Palestina, Senegal, Siria, Túnez y Turquía.

Fuente: Elaboración propia en base al Anuario Estadístico de Inmigración, Ministerio de Trabajo e Inmigración-Observatorio Permanente de la Inmigración (diversos años). Datos de 2008: *Extranjeros con certificado de registro o tarjeta de residencia en vigor y Extranjeros con autorización de estancia por estudios en vigor a 31 de diciembre de 2008* (Ministerio de Trabajo e Inmigración-Observatorio Permanente de la Inmigración (Madrid, febrero de 2009).

Por orígenes nacionales, la tabla 5 muestra la prevalencia numérica de los principales colectivos presentes en Cataluña, y su porcentaje en relación al conjunto de residentes de esos orígenes en el conjunto de España:

**TABLA 5.** Residentes extranjeros de origen musulmán en España y Cataluña. Por nacionalidades (2008).

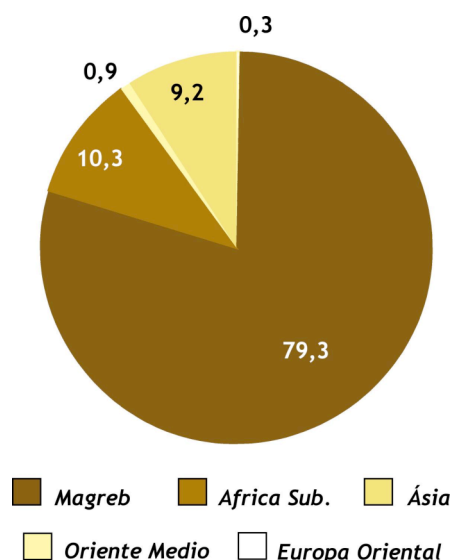
Región y país de origen		ESPAÑA	CATALUÑA	%
<b>Europa Oriental</b>	<i>Albania</i>	1.252	456	36,4
	<i>Bosnia-Herzegovina</i>	1.391	393	28,2
<b>Magreb</b>	<i>Argelia</i>	48.919	7.920	16,2
	<i>Marruecos</i>	717.416	230.262	32,1
	<i>Mauritania</i>	9.127	2.113	23,1
	<i>Tunez</i>	1.740	502	28,8
	<i>Gambia</i>	19.866	16.099	81
<b>África Subsah.</b>	<i>Mali</i>	13.737	4.442	32,3
	<i>Senegal</i>	34.013	11.947	35,1
	<i>Egipto</i>	2.858	935	32,7
<b>Oriente Medio</b>	<i>Iraq</i>	814	112	13,7
	<i>Jordania</i>	1.025	224	21,8
	<i>Líbano</i>	1.346	393	29,2
	<i>Palestina</i>	425	76	17,8
	<i>Siria</i>	2.140	483	22,6
	<i>Turquía</i>	1.520	391	25,7
	<i>Bangladesh</i>	7.596	3.998	52,6
<b>Asia</b>	<i>Indonesia</i>	985	82	8,3
	<i>Irán</i>	2.247	422	18,7
	<i>Kazajstán</i>	446	144	32,3
	<i>Pakistan</i>	39.562	24.092	60,9
<b>TOTAL</b>		<b>908.425</b>	<b>305.486</b>	<b>34</b>

Fuente: Elaboración propia en base a los datos del informe *Extranjeros con certificado de registro o tarjeta de residencia en vigor y Extranjeros con autorización de estancia por estudios en vigor a 31 de diciembre de 2008* (Ministerio de Trabajo e Inmigración-Observatorio Permanente de la Inmigración (Madrid, febrero de 2009).

Dos elementos a destacar de la anterior tabla: en primer lugar, los significativos porcentajes de residentes en Cataluña de determinados colectivos nacionales, como gambianos (81%), pakistaníes (60,9%) o bengalíes (52,6%), lo que manifiesta la orientación selectiva de sus trayectos migratorios. En segundo, el

reparto por regiones de origen, se decanta mayoritariamente hacia el Magreb, seguido a mucha distancia por el resto de las regiones (gráfico 1):

**GRÁFICO 1.** *Regiones de origen de los residentes extranjeros de origen musulmán en Cataluña (2008).*



Fuente: *Extranjeros con certificado de registro o tarjeta de residencia en vigor y Extranjeros con autorización de estancia por estudios en vigor a 31 de diciembre de 2008* (Ministerio de Trabajo e Inmigración-Observatorio Permanente de la Inmigración (Madrid, febrero de 2009).

La preeminencia del colectivo marroquí en el islam de Cataluña no sólo tiene una dimensión demográfica (los residentes marroquíes representan casi un cuarto de millón de los extranjeros que residen en Cataluña, a los que habría que añadir aquellos que se nacionalizaron: 6.742 entre 2004 y 2006)<sup>119</sup>; también lo es en relación a la dependencia de los espacios de culto: así, el 81% de los oratorios musulmanes son gestionados por marroquíes.

Los diferentes colectivos musulmanes se reparten a lo largo del territorio catalán, de manera más homogénea en el caso de los marroquíes, o más concentrada, como los gambianos en las comarcas de Girona, o los

<sup>119</sup> Esta prevalencia, ha sido objeto de comentario por parte de algunas voces políticas catalanas: sin ser la única, pueden recordarse las palabras del por entonces consejero primero de la Generalitat de Catalunya, Artur Mas, que en abril de 2002, afirmó que en Cataluña habían “demasiados marroquíes”. Tras estas opiniones se expresan algunos presupuestos no contrastados que dan por hecho de que existen colectivos inmigrantes más fáciles de integrar que otros, argumentando que el factor que dificulta tal proceso es el factor religioso.



pakistaníes, en donde más del 90% de ellos se situa en la región metropolitana de Barcelona.

El grado de asentamiento de estos colectivos se observa básicamente a partir de dos indicadores: su progresiva feminización y la emergencia de las nuevas generaciones. Si partimos de los datos padronales de los cinco principales colectivos musulmanes en Cataluña, se observa cómo el porcentaje de población femenina en el seno de estos colectivos comienza a modificar el perfil eminentemente masculino que mostraban:

**TABLA 6.** *Empadronados de origen marroquí, pakistaní, gambiano, senegalés y argelino en Cataluña. Por sexo (2008).*

	Hombres	Mujeres
Marruecos	61,7	38,3
Pakistán	87,2	12,3
Gambia	73,2	26,8
Senegal	81,1	18,9
Argelia	72,1	27,9
Media	66,2	33,8

Fuente: Padrones municipales. *Instituto Nacional de Estadística* ([www.ine.es](http://www.ine.es)) (datos a 1-1-2008).

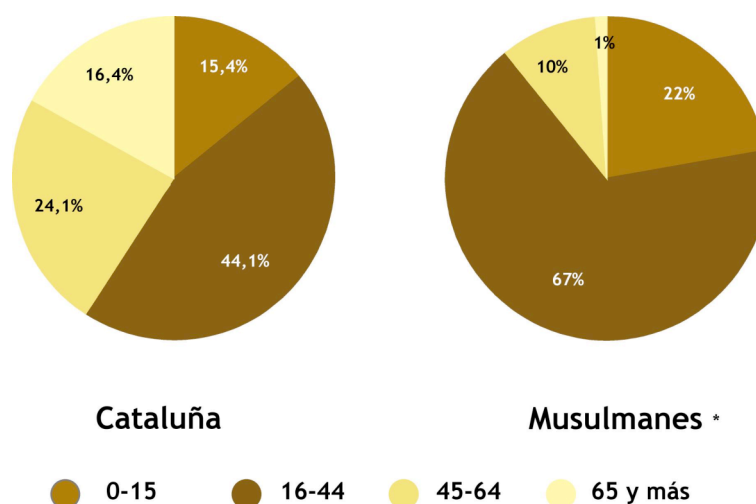
La evolución en este proceso de feminización, no obstante, muestra patrones diferenciados. En el caso de los marroquíes, este proceso avanza paulatinamente (en 1990 las mujeres representaban el 22,6% de este colectivo), mientras que entre los pakistaníes se produce un fenómeno inverso: en 1996, el 22,3% de los empadronados de este colectivo en Cataluña eran mujeres, y en la actualidad esta cifra ha descendido exactamente diez puntos. Ello se explica por la prevalencia de un perfil fuertemente masculino en los últimos flujos migratorios de este país asiático hacia España.

En cuanto a la estructura por edades de estos colectivos, se destacan dos elementos, especialmente en el momento en que son comparados con la media de la población catalana: en primer lugar, y dado su perfil eminentemente laboral, se observa la prevalencia del segmento de personas que se sitúan dentro de la edad laboral (de 16 a 44 años). En segundo, se trata

de colectivos cuya pirámide de edad muestra un perfil más joven que la población catalana: así, la franja 0-15 años representa un de 22% frente al 15,4% de media catalana, junto con una presencia prácticamente testimonial de las personas mayores (1% respecto al 16,4%). Este perfil demográfico joven está claramente marcado en el caso marroquí, en que casi una cuarta parte del mismo tiene 15 años o menos (gráfico 2)<sup>120</sup>.

De acuerdo con la combinación de todos estos datos, y teniendo presente que es preciso establecer toda una serie de estimaciones en relación a unos colectivos específicos no contemplados en estas estadísticas oficiales (como podrían ser los residentes originarios de países musulmanes que no aparecen en las series estadísticas que son publicadas, los nacionalizados residentes en Cataluña antes del año 2004<sup>121</sup>, o los conversos al islam), se podría formular un primer cálculo de los musulmanes residentes en Cataluña, estimando una horquilla que iría de los 350.000 a los 400.000.

**GRÁFICO 2.** *Distribución por grupos de edades. Comparativa entre población catalana y residentes de origen musulmán (2008).*



(\*) Marroquíes, Argelinos, Gambiaños, Senegaleses y Pakistaníes

<sup>120</sup> Otro registro que sirve como indicador de la emergencia de las nuevas generaciones, es el de la escolarización de los alumnos extranjeros en el sistema educativo catalán. En el curso 2006-2007, había un total de 31.094 alumnos de origen magrebí, repartidos en los niveles de infantil (8.066), primaria (14.677) y secundaria (8.351).

<sup>121</sup> Hay que tener presente que 80.235 personas de origen musulmán fueron nacionalizadas en España durante el periodo 1957 a 2006. Este dato es citado por el Observatorio Andalusí (2008), en base a datos oficiales, pero que no es segregado por regiones españolas.

Fuente: Padrones municipales. Instituto Nacional de Estadística ([www.ine.es](http://www.ine.es)). (datos a 1-1-2008).

El balance que se puede extraer de estos datos es que nos hayamos ante unos colectivos que muestran indicadores de un claro asentamiento en territorio catalán. Su evolución cuantitativa, pero sobre todo el desarrollo de procesos internos de configuración demográfica, confirman que a pesar de mantener algunos elementos de su reciente condición como colectivos inmigrados, representan una realidad asentada, con patrones de permanencia, y con una aportación humana y social innegable para la sociedad catalana<sup>122</sup>.

### **C.1.3. EL ENCAJE SOBRE EL TERRITORIO**

A las series estadísticas aportadas anteriormente, queremos añadir otro tipo de datos que se derivan del seguimiento de las iniciativas asociativas generadas en el seno de estos colectivos. Con ellas es posible hacer un ensayo de reconstrucción de los pasos del encaje de los colectivos musulmanes a nivel territorial. En base a estos datos, obtenidos a partir de un largo seguimiento sobre el terreno <sup>123</sup>, estableceremos una doble lectura para representar espacial y temporalmente el desarrollo de este tejido asociativo. Utilizaremos

---

<sup>122</sup> Algunos datos, aunque anecdóticos, nos recuerdan la inserción demográfica de esta población que, no sólo contribuye a modificar el perfil poblacional de la región catalana, sino también los registros de onomástica: así, según datos del Instituto de Estadística de Cataluña, para 1-1-2007, residían en el país un total de 25.262 personas que se llamaban Mohamed (tanto en esta forma, como en sus variables "Mohammed", "Muhammad" y "Muhamad"). En ese año, el nombre de "Mohamed" figuraba en el trigésimo séptimo lugar del ránking de nombres puestos a los bebés nacidos en este año, con un total de 261 inscripciones. Por debajo de éste se situaban nombres como Ferran, Josep, Jaume, Enric, Manel, Lluís, Pere o Carles. Incluso comienza a ser habitual que, entre los primeros nacidos de cada año, figure el hijo de una familia de origen musulmán.

<sup>123</sup> No existe ningún registro oficial que dé cuenta del número de mezquitas u oratorios presentes en Cataluña. En todo caso, indicaciones más o menos precisas del desarrollo de este tejido asociativo han sido elaboradas por diferentes instancias públicas que, con diferentes finalidades, establecen un seguimiento del mismo. Los datos que son aportados en este trabajo se derivan de un trabajo de recopilación de información dispersa (prensa, informes de investigación, otras publicaciones), o bien de seguimiento sobre el terreno, a partir de la base generada por el estudio de Barcelona de 1999 (Moreras. 1999: 171-179).

para ello dos representaciones gráficas, en un intento por mapificar esta presencia.

Mapificar un fenómeno social sobre un territorio (aún más si se trata de una presencia inmigrante o minoritaria), es aceptar la reducción unidimensional de una realidad compuesta de matices, de elementos no evidentes y de múltiples percepciones sociales. Querer representar tal complejidad en una hoja impresa, es asumir una invitación para caer en olvidos, generar simplificaciones y provocar algunos equívocos, aceptando -por otro lado-, que tales representaciones sólo pueden ser composiciones con un elevado grado de caducidad. En el caso que nos ocupa, la voluntad de reconstruir una presencia que no pertenece a ningún registro oficial, que se muestra extremadamente cambiante, y con una carga de invisibilidad social muy marcada, a menudo implica errores de apreciación. En trabajos anteriores hemos utilizado de manera intensiva diferentes recursos gráficos de cara a representar gráficamente, y con un criterio operacional, lo que representaba esta presencia. Reconstruir una historia marcadamente heterogénea parecía ser el objetivo de aquel momento, además de perseguir la tentación de la cuantificación de una presencia hasta entonces prácticamente ignorada.

Hoy en día, estamos convencidos de que quizás ya no es tan importante determinar cuántas mezquitas hay en Cataluña. Puede que aún lo sea para los servicios de seguridad de este país, para la administración pública, o incluso para algunas de las entidades que desean representar el islam en este territorio o en el conjunto de España <sup>124</sup>. Aquello que debería de centrar nuestra atención analítica es conocer cuáles han sido las condiciones y contextos que han permitido la apertura de oratorios musulmanes en unos municipios y no en

---

<sup>124</sup> Creemos que en esta dirección se emplazan los diferentes informes del Observatorio Andalusi de la UCIDE. Un conocimiento directo de la realidad del islam en España (a pesar de algunas de las ambigüedades y estimaciones poco fundadas que incluyen), es también una forma de legitimar ante la opinión pública española su opción a representar el colectivo musulmán. De hecho creemos que la cuestión del recuento de las mezquitas en España y Cataluña dejará de interesar a partir del momento en que se elaboren guías, anuarios u otro tipo de publicaciones similares por parte de asociaciones musulmanas, que ofrezcan una serie de informaciones prácticas a los miembros de este colectivo. Ya existen ejemplos de esto en Inglaterra, Estados Unidos o Francia.

otros, o porqué hay más de un espacio de culto en una población concreta, o cuáles son las funciones que éstos adquieren fuera de un contexto musulmán. Es decir, más que seguir contando, sugerimos que se reoriente nuestro interés hacia la comprensión de los significados sociales que definen estos espacios. Tal como dijimos en la introducción de este trabajo, consideramos fundamental abandonar esta perspectiva sociográfica en la que aún se encuentra el estudio del islam en Cataluña, para empezar a aportar otros argumentos explicativos de los rasgos y dinámicas que condicionan el desarrollo de este campo religioso islámico.

En el siguiente mapa, se sugiere la presencia territorial de las comunidades musulmanas en Cataluña de acuerdo con los datos más actualizados de que disponemos (a enero de 2009). El resultado muestra que esta presencia adquiere un patrón territorial bastante extenso, principalmente como resultado de sucesivas etapas que caracterizan el asentamiento de estos colectivos de origen inmigrante.

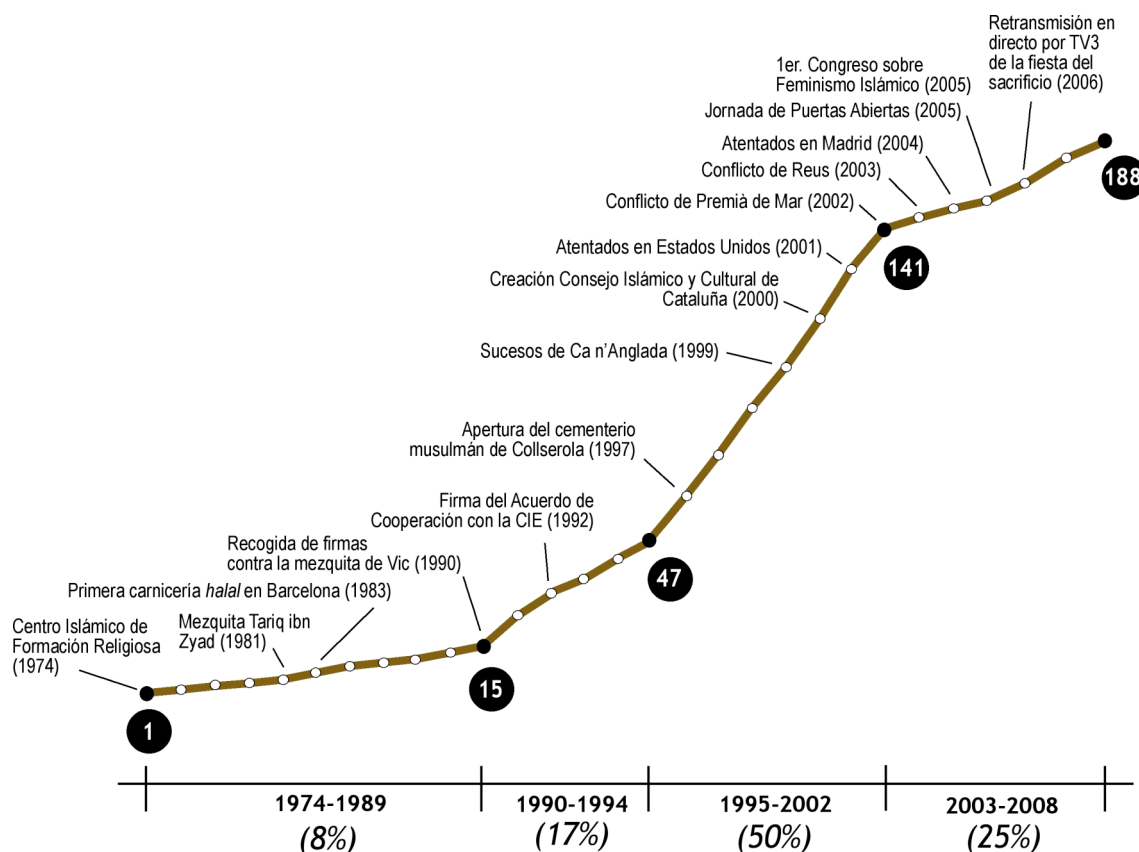
**MAPA 1.** *Oratorios musulmanes en Catalunya (a 1-1-2009)*



Fuente: Elaboración propia

Si se dimensiona la evolución de los oratorios musulmanes en Cataluña desde una perspectiva temporal, añadiéndole aquellas situaciones y hechos que han adquirido significativa notoriedad, es posible intentar resolver la cuestión de la influencia del contexto social sobre el desarrollo de este tejido asociativo musulmán. El gráfico 3 pretende plasmar esta relación:

**GRÁFICO 3.** *Evolución de los oratorios musulmanes en Cataluña (1974-2008).*



Fuente: Elaboración propia

Las fases que determina la evolución en el número de oratorios musulmanes, indican en primer lugar que se trata de espacios de culto que han sido abiertos en un periodo muy reciente (un 75% desde 1995 hasta ahora), lo que puede explicar su débil encaje social, así como parte de su precariedad estructural. El crecimiento espectacular que se observa entre los años 1995 y 2002, se interrumpe bruscamente a partir del año 2003, en que esta evolución se ralentiza. Intentar explicar esta alteración tan marcada en la evolución de este tejido de oratorios, sugiriendo que quizás los musulmanes ya tienen cubiertas

sus necesidades de culto, es más que cuestionable. Ciertamente, la aparición de mezquitas viene a responder a las necesidades de culto formuladas ante el asentamiento de los colectivos de origen musulmán y el proceso de reagrupamiento familiar, iniciado en la primera parte de los años 90 y continuado posteriormente. Si se cruzan los datos de número de mezquitas por número de musulmanes, puede apreciarse como este argumento no se sostiene: si en 1995 había una mezquita por cada 787 musulmanes en Cataluña, y en el año 2001, una por 850, el año 2005 la cifra relativa aumenta hasta los 1.429 musulmanes.

El recurso a este cruce de datos es más instrumental que explicativo, y reconocemos que puede dar lugar a equívocos que aquí intentamos anticipar: de principio hay que considerar que no todos los musulmanes asisten regularmente a los rezos colectivos en las mezquitas catalanas. No todos ellos, necesariamente, vinculan su identidad religiosa con el hecho de participar en tales actividades de culto, y muchos prefieren expresar su observancia religiosa en otros ámbitos más íntimos o familiares. En segundo lugar, el principio "a más musulmanes, más mezquitas" difícilmente puede desarrollarse debido al perfil autorganizativo, autosuficiente y precario del islam en Cataluña, en donde afrontar la apertura de un oratorio local supone una importante inversión de capital financiero y capital social por parte de sus promotores. Y en tercer lugar, el reverso de este principio ("a más mezquitas, más musulmanes *practicantes*"), parece ser también cuestionable: la evolución en el número de oratorios no indica necesariamente una observancia religiosa más elevada. En todo caso es la expresión de una voluntad compartida para canalizar una religiosidad colectiva ya existente: los musulmanes no se convierten en "practicantes" a partir del momento en que disponen de un oratorio en su localidad. La observación de la práctica religiosa en ocasiones genera espejismos: el hecho de que se constate una importante afluencia a las mezquitas durante la oración del viernes al mediodía, o en la celebración de las principales festividades del calendario musulmán, ¿es un factor que nos indica la vitalidad religiosa de una comunidad, o bien hace patente el carácter exigüo de los locales de que dispone para rezar colectivamente? Cuando algunos responsables comunitarios, después de un largo camino de negociaciones y de



tensiones, consiguen inaugurar la nueva sede del oratorio local, a menudo tienen la sensación de que la nueva mezquita ya se les ha quedado pequeña: ¿es de nuevo una prueba de la religiosidad del colectivo, o del hecho de que ahora, con mejores condiciones para la oración, es posible reunir a la gente que antes oraba en casa? Necesitamos comprender mejor las expresiones de religiosidad entre estos colectivos, pues no necesariamente la intensidad de la misma ni su creciente visibilidad, se convierten en variables que explican los significados subyacentes de tales prácticas religiosas <sup>125</sup>.

Volviendo a la interpretación de este gráfico, pensamos que el cambio de tendencia en el año 2003 se debe fundamentalmente al efecto del clima de oposición social generado en relación a la apertura de estos espacios de culto. Tal como hemos intentado explicar en un informe reciente (Moreras, 2008), la sucesión de conflictos vecinales en torno a estos equipamientos religiosos desde mediados de los años 90, llegaría a su clímax en los conflictos de Premià de Mar o de Reus, en que se hizo evidente el rechazo que provocaba su instalación en los municipios catalanes. Hoy en día, lejos de ver cómo remite definitivamente esta tendencia, siguen existiendo conflictos abiertos (Lleida o Badalona, se presentan como paradigmáticos), que volverán a poner en evidencia el recelo que despierta esta presencia. Probablemente estamos ante la evidencia de cómo las reacciones de un contexto social modifican una tendencia previamente existente, alterándola de manera fundamental, y condicionándola de cara a un futuro inmediato.

---

<sup>125</sup> El análisis de las prácticas religiosa islámicas en Europa sigue estando condicionado por una intensa percepción de las mismas como *freno a la integración social* de estos colectivos. Un exceso de observancia, se argumenta, es contraproducente con la compatibilidad necesaria para formar parte de esta sociedad. Estos argumentos plantean un implícito vaciado de los contenidos simbólicos de la ritualidad religiosa, sugiriendo que su lugar de expresión más adecuado sea el espacio íntimo y familiar. Benkheira (1998) responde críticamente ante el argumento que presupone el abandono de la referencia religiosa como condición necesaria para la integración. La visibilidad de lo religioso en el espacio público concita reacciones de oposición que, según Cesari (1997: 58), ponen evidencia incluso a los mismos expertos. Así, en referencia al caso de Francia, argumenta: "determinados comportamientos son interpretados como si fuesen indicios de un retorno a lo religioso cuando, según qué situaciones, lo que ha podido ocurrir es que simplemente se han hecho más visibles. Cuando los inmigrantes construyeron lugares de oración en las ciudades a comienzos de los años ochenta, las mentes más preclaras, incluido el mundo científico, no dudaron en hablar de un 'retorno del islam', cuando las personas a las que se referían no se habían hecho más practicantes, sino que sencillamente habían modificado su actitud respecto a la sociedad francesa, empezando a reivindicar unos lugares de culto".

## **C.2. LAS INICIATIVAS COMUNITARIAS Y LAS REPRESENTACIONES INSTITUCIONALES**

Pocos meses después de los atentados del 11-M, la prensa española revelaba con tono alarmante, el hecho de que una parte muy significativa del tejido asociativo musulmán en España no estaba inscrito ni en la Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia, ni en el resto de registros de asociaciones socioculturales gestionados por las diferentes comunidades autónomas. Algunos medios atribuyeron esta falta de inscripción a las deficiencias del marco legal vigente, en especial del Acuerdo de Cooperación y su escaso desarrollo, así como por la ausencia de requisitos que obligaran a estas entidades a inscribirse.

En torno a estos argumentos es preciso hacer un par de puntualizaciones: en primer lugar, el espíritu con que se elaboró la Ley Orgánica de Libertad Religiosa de 1980 y el Acuerdo de Cooperación de 1992 con la Comisión Islámica de España, es heredero de la voluntad de regular y garantizar las expresiones religiosas minoritarias, y no la de controlar las actividades de estos colectivos, por temor a que puedan atentar contra la seguridad del país. Es importante saber el contexto donde estas leyes fueron pensadas y elaboradas (como forma de superar la situación anterior a la reinstauración democrática, en la que existía una libertad religiosa muy limitada), y no imaginar que ahora es preciso reconvertir todo este marco legal en instrumento de control preventivo.

Es decir, cuando se sugiere que habría que hacer obligatorio el registro para estas entidades –es éste el segundo comentario-, esta condición debería enmarcarse dentro del principio de la regulación, y no de la sospecha respecto a la existencia de una serie de entidades asociativas que actúan como espacios de culto, ya que eso nos pondría directamente en línea con la

situación que fue definida por la Ley de libertad religiosa aprobada por la dictadura franquista en 1967, donde para proteger la prevalencia pública del catolicismo como religión oficial se limitaba la visibilidad de las expresiones de las otras minorías religiosas, básicamente en clave de orden público.

Es evidente que esta situación de discrecionalidad entre la apertura de un espacio de culto musulmán y su inscripción registral <sup>126</sup>, dificulta considerablemente la reconstrucción de la evolución y de las dimensiones de este complejo campo religioso islámico en España y en Cataluña. En este capítulo analizaremos el marco sobre el cual se desarrollan las iniciativas de institucionalización y de organización del islam en la sociedad catalana, con las diferentes propuestas que se han estructurado como instancias representativas del colectivo.

### **C.2.1. UN DENSO TEJIDO ASOCIATIVO**

El islam en Cataluña constituye un conjunto heterogéneo, y esa heterogeneidad tiene una primera consecuencia en las expresiones de su organización colectiva. El primer criterio que habitualmente se emplea para mostrar esta heterogeneidad es el del origen nacional; así, 81% de todos los oratorios estaría gestionado por personas originarias de Marruecos, el 13% de Senegal y Gambia, el 3% de Pakistán, el 1% de Oriente Medio, el 1% de Argelia y el 1% de Bangladesh. Pero esta heterogeneidad también se expresa en torno a otros tres ejes, como serían el étnico-lingüístico, el doctrinal y el ideológico-político. Entre estos cuatro elementos se establecen relaciones complementarias y de correspondencia que constituyen los criterios a partir de los cuales se estructuran los colectivos musulmanes, sus espacios de culto y sus iniciativas asociativas.

---

<sup>126</sup> Esto no es propio únicamente entre colectivos musulmanes. El resto de confesiones minoritarias también manifiesta un significativo porcentaje de no registro de sus entidades, tal como han podido comprobar los diferentes estudios sociográficos sobre pluralismo religioso, llevados a cabo en los últimos años en España bajo el patrocinio de la Fundación Pluralismo y Convivencia.

En cuanto a estas iniciativas, lo primero que habría que decir es que éstas pueden seguir una doble vía respecto a su inscripción legal: los oratorios, como espacios de culto musulmán, pueden acogerse al estatus de asociación, la figura legal definida por el ordenamiento jurídico español para identificar la voluntad de agrupación, con una finalidad concreta, por parte de una serie de individuos. El hecho de que en estos espacios se desarrollan actividades de tipo colectivo, como es el culto colectivo, coinciden sobre los mismos dos principios legales que hoy en día siguen planteando discusiones jurídicas: por un lado el de su regulación como espacios de pública concurrencia, y por otro, su condición de espacios con un carácter confesional <sup>127</sup>. Sin querer entrar en un terreno de debate que preferimos dejar a especialistas <sup>128</sup>, nos centraremos en esta última consideración y en los requisitos expuestos en la Ley Orgánica de Libertad Religiosa de julio de 1980, para que estas entidades puedan disfrutar de las ventajas que implica esta categoría. Una entidad que se pretenda religiosa debe, ante todo, ratificar que sus fines son religiosos, y para ello debe de estar vinculada a alguna de las confesiones reconocidas por el Estado español. Esta certificación permite su inclusión como asociación religiosa en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia en Madrid.

El Acuerdo de Cooperación de 1992 firmado con la Comisión Islámica de España <sup>129</sup> favorecía el proceso de institucionalización de las comunidades musulmanas en España. La inscripción como entidad religiosa, y su adscripción federativa, permite a los oratorios la opción de acogerse al texto del Acuerdo de Cooperación, quedando al margen del mismo aquellas entidades que, si bien fueran registradas no estuvieran adscritas a ninguna de las dos federaciones existentes.

---

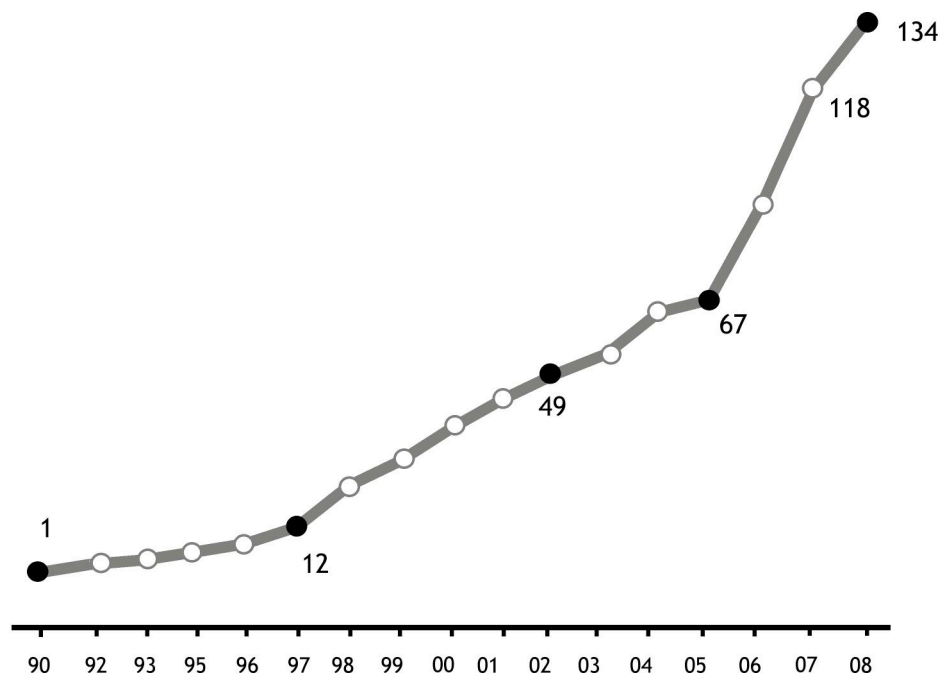
<sup>127</sup> Este debate jurídico se encuentra en la base de las discusiones respecto el Anteproyecto de Ley de Espacios de Culto que fue debatida en el Parlamento de Cataluña, desde su presentación en diciembre de 2007.

<sup>128</sup> Véanse los trabajos de Miguel Rodríguez Blanco (2000), José Antonio Rodríguez García (2003) o Juli Ponce (2005 y 2006).

<sup>129</sup> Sobre el contenido y la aplicación del Acuerdo de 1992, véase Bonet (1994), Moreras (1996 y 2002b), Jiménez-Aybar (2004) y Motilla (2004).

En Cataluña, la evolución de la inscripción de los lugares de culto se ha visto acelerada en los últimos años (especialmente a partir del año 2006), si bien durante bastante tiempo el porcentaje de entidades inscritas era bastante discreto:

**GRÁFICO 4.** *Evolución de la inscripción de las entidades religiosas islámicas de Cataluña en el Ministerio de Justicia (1992-2008).*



Fuente: Elaboración propia a partir de los datos facilitados por la Dirección General de Asuntos Religiosos. Ministerio de Justicia, Madrid.

La vía del registro como entidad religiosa no ha sido la única opción de inscripción legal que han desarrollado los responsables de los oratorios o asociaciones islámicas en Cataluña <sup>130</sup>. La otra alternativa de registro ha sido la inscripción como asociación cultural en la Consejería de Justicia de la Generalitat.

Si comparamos ambos registros, veremos como muestran porcentajes diferentes: un 69,1% de los oratorios que hay en Cataluña se encuentran

<sup>130</sup> Hay que tener presente que no todas las entidades religiosas islámicas que han sido inscritas en ese Registro son oratorios musulmanes. Al menos existen cinco entidades que se dedican a actividades relacionadas con la doctrina islámica, pero que no son espacios de culto.

registrados como entidades religiosas islámicas. mientras que el 57,4% lo está como asociación cultural en el Registro de entidades de la Consejería de Justicia de la Generalitat de Catalunya. Los últimos años, el perfil de inscripción se ha modificado considerablemente: en 2002 sólo 47 oratorios constaban inscritos en Madrid (un 33,3%), y los responsables de estos centros optaban o bien por la inscripción como asociaciones culturales o bien no lo registraban. En tan sólo dos años, es posible apreciar la transformación del panorama registral de estos espacios de culto:

**TABLA 7.** *Modalidades de inscripción legal de los oratorios en Cataluña (comparación entre 2006 y 2008).*

Modalidad de inscripción legal	2006		2008	
	Nº	%	Nº	%
Sólo inscritos en el Ministerio de Justicia de Madrid	42	26,1	60	31,9
Sólo inscritos en el Registro de Entidades de la Consejería de Justicia de la Generalitat de Cataluña	33	20,5	38	20,2
Inscritos en Madrid y en Cataluña	39	24,2	70	37,2
Sin ninguna inscripción legal	43	26,7	20	10,7

Fuente: Elaboración propia

La modificación en el perfil de inscripción es indicativo de un cambio en la voluntad de los promotores de los nuevos oratorios para poder dotarlos de un estatus legal normalizado. En este sentido, el significativo aumento de las inscripciones como entidades religiosas islámicas en Cataluña es resultado de la confluencia de dos factores: por un lado, la promoción de este registro que han llevado a cabo miembros de la UCIDE (que hoy en día tienen federados unos 90 oratorios en Cataluña), y por otro, el interés que despierta el hecho de la inscripción con entidad religiosa, como forma para poder acceder a las diferentes subvenciones públicas en materia de pluralismo religioso. El resultado de este proceso de progresiva inscripción legal, ya sea como entidad religiosa o como asociación sociocultural, supone modificar la dinámica que había sido común durante bastante tiempo, como era, en primer lugar, encontrar un espacio adecuado para oratorio, desarrollar las pertinentes reformas en el interior (a menudo sin solicitar ningún tipo de permiso municipal) y proceder a la apertura del local para el uso comunitario, dejando para más adelante la inscripción del mismo. La fecha de apertura del oratorio y la del su registro legal no siempre, y muchas veces éste se producía a partir del

momento en que se establecen relaciones con las administraciones locales, lo que obligaba al centro a disponer de un estatus legal bien definido. Por decirlo de alguna manera, y puesto que no existe una obligación formal de registro, éste se formaliza cuando este centro tenía que dar prueba de su existencia ante unas entidades locales que, todo sea dicho, se habían mostrado poco interesadas en conocer las condiciones de estos espacios de culto presentes en su municipio. Ello ha llevado a situaciones que podrían ser descritas como de normalización legal de estos centros, ya que a pesar de que pudieran disponer de algún tipo de inscripción legal, probablemente sus locales no cumplían con los requisitos municipales respecto a espacios de pública concurrencia <sup>131</sup>.

Hay que tener presente, sin embargo, que estas cuestiones legales y administrativas no afectan sólo a los colectivos musulmanes, ya que la entrada en vigor de los Acuerdos de 1992 ha hecho que espacios de culto de otras confesiones religiosas minoritarias habilitados precariamente en locales o viviendas se hayan encontrado en situación de duda legal respecto del ordenamiento jurídico vigente. Pero no se puede negar que todavía se mantiene un cierto porcentaje de irregularidad administrativa en el seno del tejido asociativo musulmán en Cataluña, de aproximadamente un 11%, menor respecto a otros periodos anteriores, pero que hoy en día sigue generando una cierta inquietud entre la opinión pública o los responsables políticos, especialmente en el actual contexto de sospecha sobre la presencia de corrientes radicales en el seno de estos colectivos.

### **C.2.2. LAS DOS DINÁMICAS COMUNITARIAS**

El islam en Catalunya acoge buena parte de la diversidad doctrinal islámica, más allá de la división tradicional entre sunnitas y chiítas, mostrando un amplio

---

<sup>131</sup> Algunas ordenanzas municipales exigen la previa inscripción legal como entidad religiosa como paso previo a la concesión de una licencia administrativa, de actividad o de apertura, de estos espacios de culto. Es el caso de la Ordenanza Municipal de las Actividades y los Establecimientos de Concurrencia Pública de Barcelona, aprobada por el Ayuntamiento de la ciudad el 11 de abril de 2003.

espectro de lecturas, interpretaciones y observancias. Se hace difícil identificar cuál es la principal línea doctrinal más importante en Cataluña, pero sí existe un rasgo muy significativo del islam en territorio catalán, como es su carácter vivencial y tradicional, profundamente imbricado con los contextos culturales de origen, y que es reproducido y transmitido a través de la familia.

Este islam es, ante todo, una práctica que se relaciona con los espacios y los tiempos de la cotidianidad, que se expresa con mayor o menor intensidad a lo largo del año de acuerdo con las celebraciones propias del calendario musulmán, y que su presencia en un contexto occidental no conlleva muchos inconvenientes a la hora de cumplir con su observancia. Este islam más vivencial que identitario, y que expresa una pertenencia plural, contrasta con otras lecturas más formalizadas debidas a una dependencia doctrinal o ideológica concreta. En este sentido, Cataluña es un contexto plural en lo doctrinal, en el que coexisten las interpretaciones rigoristas del islam (que formulan explícitamente su voluntad de aislamiento y de desconexión respecto de la sociedad occidental, ante el peligro que, desde su punto de vista representa su influencia asimiladora), las interpretaciones más contextualistas (que sugieren el desarrollo de un islam perfectamente compatible con la realidad catalana sin perder, por ello, su propia idiosincrasia y singularidad), o las expresiones más espirituales de un islam confrérico (ya sea reproducido en la sociedad catalana previa su importación de sus contextos de origen, o bien mediante la adscripción de conversos catalanes a las diferentes variedades de la tradición mística en el islam). Todas ellas completan la variedad de registros respecto a una práctica y a unas identidades, que se muestran como diversas y heterogéneas.

El islam de Cataluña además de entenderse en términos de observancia religiosa -tanto individual como colectiva-, representa una fuente de elaboración de pertenencias plurales. Unas pertenencias que no sólo se orientan en clave religiosa, sino que también permiten identificar las dinámicas de secularización que están presentes en el seno de estos colectivos. Tal secularización no puede entenderse en forma de ruptura o renuncia a una identidad musulmana, sino al desarrollo de una *observancia selectiva* en



ámbitos sociales y comunitarios, es decir, dando más importancia a unas observancias sobre otras (como sería el ejemplo del ayuno durante el mes de ramadán, ampliamente seguido por el colectivo, frente a la obligación de las cinco oraciones diarias). Este principio selectivo se fundamenta sobre una idea de compromiso que establecen los individuos musulmanes en relación a un doble contexto social en el que se emplazan: el de la sociedad catalana (que observa con detenimiento sus acciones, que categoriza como "religiosas", como forma de establecer un baremo en relación a su "integración efectiva", o a su "voluntad de integrarse"), y el de su colectivo de referencia (que puede interpretar el abandono de una observancia como prueba de la influencia negativa de la sociedad occidental, que contribuye a una relativización de las mismas). El análisis de estas prácticas de compromiso (o de conveniencia, en términos de Jean-Noël Ferrié, 2004: 177), nos permite analizar, en el caso de las comunidades musulmanas en Cataluña, cómo se elaboran los diferentes procesos de interacción que se producen entre los individuos y sus contextos sociales inmediatos, lo que permite desarrollar, por un lado, diferentes pautas de observancia religiosa (que difícilmente pueda encajarse en tipologías basadas sobre criterios cuantitativos de mayor a menor práctica), y por otro, diferentes formas de pertinencia (en las que poder combinar otros factores más allá de los derivados de la creencia).

A pesar de las evidencias de esta pluralidad interna, se mantiene la tendencia entre la opinión pública a identificar los musulmanes como colectivo con una potencial cohesión comunitaria en torno al factor religioso. Este argumento, que lícitamente es empleado y enunciado por parte de los representantes musulmanes en sus relaciones con las instancias sociales y políticas (y a la inversa, por parte de los responsables políticos, como forma de orientar sus intervenciones al conjunto del colectivo, superando sus diferencias internas), requeriría ser matizado ya que, como han demostrado otros estudios en Europa, respecto al desarrollo de expresiones de movilización colectiva, la existencia de una identidad étnicoreligiosa es una condición necesaria aunque no suficiente. Un buen indicador de la representatividad de un liderazgo comunitario sería su capacidad de movilización del colectivo. No obstante, y teniendo presente la notable heterogeneidad que traspasa el colectivo, sería

más adecuado considerar que toda movilización, como dinámica situacional y variable que es, ha de entenderse como reacción a una determinada situación o contexto en que los intereses del colectivo (en esto es importante determinar a qué colectivo se refiere, ya sea de forma particular o más genérica) pueden verse amenazados, generándose una respuesta que a menudo es conducida por los líderes y las representaciones asociativas.

La (hipotética) posibilidad de que los musulmanes puedan ser un colectivo susceptible de movilizarse activamente en el espacio público, ya sea para reclamar sus derechos como para defender públicamente determinados posicionamientos morales o valores éticos propios de su doctrina, es a menudo contemplado desde las sociedades europeas con una cierta inquietud, al considerar que el espacio público no es el ámbito adecuado para una expresión religiosa reivindicativa. Las diferentes culturas políticas presentes en Europa matizan los límites de esta presencia, y determinan la existencia de estructuras de oportunidad política que pueden favorecer o limitar la movilización de los colectivos musulmanes en este espacio público. De esta manera, no se expresa ninguna objeción al hecho de que las comunidades musulmanas deseen celebrar sus festividades religiosas en el espacio público de la sociedad catalana. La prueba de ello está siendo el explícito reconocimiento por parte de las instancias políticas que, incluso, se suman a las mismas (en este sentido, ya se han convertido en práctica habitual las invitaciones a celebrar el *iftar* -o rotura del ayuno diario- durante el tiempo de ramadán, que son organizadas por las comunidades musulmanas locales, con la participación de responsables políticos y miembros de la sociedad civil). La dimensión festiva parece ser mucho más compatible de incorporar en ese espacio público que se reclama como laico, que no cualquier otro tipo de expresión o dinámica mucho más reivindicativa de la singularidad musulmana.

Lo que queremos destacar aquí no es tanto la capacidad efectiva que puedan tener los colectivos musulmanes para poder aprovechar intensivamente la estructura de oportunidades de participación que pueda ofrecer una sociedad como la catalana, sino indicar el desarrollo de dos grandes dinámicas respecto de la orientación comunitaria de las iniciativas asociativas de este colectivo. En

primer lugar, están las dinámicas de *organización* desarrolladas hacia el interior del colectivo, vinculadas con aquellos grupos reunidos alrededor de un oratorio local que fue creado en su momento para responder a una necesidad religiosa y comunitaria básica. Definidos por una perspectiva eminentemente local, estos colectivos se concentran fundamentalmente a resolver problemáticas inmediatas (la educación religiosa de sus hijos, la administración cada mes del oratorio local y el pago del sueldo del imam, las relaciones con el ayuntamiento de la localidad, etc.), manteniendo una relación más o menos directa y continua con otras comunidades que se encuentran en su misma situación. En paralelo a este modelo, habría una segunda dinámica de *institucionalización* que tiende hacia el conjunto de la comunidad musulmana en Cataluña, desarrollada por centros y colectivos que, con una vocación más asociativa y con voluntad representativa, quieren aparecer como puntos de referencia para otras comunidades. Su ámbito de actuación ya no es exclusivamente el local, sino básicamente el intercomunitario, lo que implica una doble relación: con el resto de colectivos musulmanes, y con las diferentes administraciones políticas presentes en el ámbito territorial correspondiente. El siguiente cuadro nos muestra las diferencias existentes entre organización e institucionalización:

**CUADRO 4.** *Distinción entre organización e institucionalización.*

	<i>ORGANIZACIÓN</i>	<i>INSTITUCIONALIZACIÓN</i>
Definición	• Autoorganización del culto	• Gestión-burocratización del culto
Objetivos	• Responder a las necesidades del culto a nivel comunitario	• Representación y reconocimiento institucional por parte del Estado y la sociedad española/catalana
Nivel comunitario	• Intracomunitario	• Intercomunitario
Ámbito de trabajo	• Escala local	• Escala regional o nacional
Interlocutores políticos	• Ayuntamientos, consejos comarcales	• Diputaciones provinciales, Administraciones autonómicas, Estado
Proyección	• Horizontal (compartida y cooperativa con otras comunidades locales)	• Vertical (jerárquica e intermediaria entre las administraciones públicas y los colectivos)
Ejemplos	• Oratorios musulmanes locales	• FEERI, UCIDE, Consejo Islámico y Cultural de Cataluña

Fuente: Elaboración propia

En este último ámbito de institucionalización se sitúan las diferentes instancias que reclaman una representación del colectivo musulmán en Cataluña. La legitimidad de esta representación proviene de diferentes fuentes: por un lado, se encuentran las dos grandes federaciones musulmanas en España, la FEERI y la UCIDE, cuyos representantes se reclaman como interlocutores ante las administraciones públicas, en virtud del Acuerdo de Cooperación de 1992 que otorgaba a la Comisión Islámica de España la representación institucional del islam. Por otro, se formulan iniciativas como las del Consejo Islámico y Cultural de Cataluña (CICC), asociación cultural creada en Barcelona en junio del 2000 que reúne un conjunto de comunidades musulmanas locales, fundamentalmente de origen marroquí, y que extrae la su fuente de legitimidad no del marco legal ya citado, sino de estas mismas entidades de base. Todas estas iniciativas formulan modelos distintos de institucionalización del islam, pero comparten la voluntad de representar y orientar sus actuaciones hacia el conjunto de la comunidad musulmana en Cataluña.

La representatividad suele ser entendida y argumentada como una cuestión meramente numérica, dependiendo de los oratorios que se sitúan bajo el paraguas de una u otra iniciativa. Lo cierto es que ese criterio puede ser discutido, ya que el número no siempre es indicativo de la capacidad de movilización del colectivo. Hasta el momento, una parte significativa de las entidades religiosas islámicas en Cataluña se encuentra adscrita a la UCIDE (unas 90 comunidades), el Consejo Islámico cuenta con unos 50 oratorios, las comunidades salafis rondan los 25-30 centros, y el *tabligh* agrupa a unas 15 mezquitas. Todas estas adscripciones no se muestran excluyentes entre si, puesto que existen oratorios que se agrupan bajo dos, e incluso tres paraguas asociativos diferentes. Lo significativo es apreciar los criterios que llevan a estas comunidades locales a orientarse en virtud de las múltiples pertenencias que atesoran.

### **C.2.3. LA PROPUESTA ORGANIZATIVA DEL CONSEJO ISLÁMICO**

El Consejo Islámico y Cultural de Cataluña siempre se ha presentado como iniciativa autónoma y diferenciada de las dos grandes federaciones islámicas en España, que surgía desde las comunidades musulmanas de base, que estaban representadas por parte de sus imames. En base a este doble criterio - por una parte comunitario, y por otro de liderazgo religioso-, el Consejo Islámico ha organizado su propuesta institucionalizadora del islam en Cataluña. Desde el principio, su modelo organizativo venía a responder al que fue definido por el Acuerdo de Cooperación con la Comisión Islámica de España, poniendo en evidencia su falta de encaje entre las comunidades locales. Asimismo, el recurso al principio de autoridad doctrinal que podía aportar la figura de los imames, servía de fundamento de legitimación principal al modelo de liderazgo que el Consejo proponía.

Las circunstancias que favorecen la creación del Consejo Islámico el mes de junio de 2000 ayudan a comprender la orientación que adopta su modelo organizativo. En primer lugar, cabe destacar el modelo claramente nacional que se impone en la propuesta del Consejo, a pesar de los diferentes intentos expresados por parte de las autoridades políticas catalanas para incorporar a representantes musulmanes de otros orígenes nacionales, aparte del marroquí. El Consejo Islámico se alinea dentro de un marcado color nacional, sobre el que se superpone una estrecha vinculación y fidelidad con las instancias políticas oficiales de Marruecos. Mucho antes de la creación del Consejo, las autoridades consulares marroquíes en Cataluña, siguiendo la experiencia llevada a cabo en otras sociedades europeas, dedicaron parte de sus esfuerzos a supervisar aquellas iniciativas colectivas desarrolladas por sus súbditos, a fin de evitar que pudieran derivar en algún tipo de activismo político y social que favoreciera el desarrollo de una oposición en el exterior al régimen marroquí. La creación en 1978 de la *Amical de Trabajadores y Comerciantes Marroquíes en Barcelona* iba en esta línea. No obstante, el modelo asociativo patrocinado por las instancias consulares, rápidamente se vería superado por la principal dinámica asociativa desarrollada por los marroquíes en Cataluña, que no sería otra que la creación de oratorios locales. Su proliferación

respondió más a una voluntad autorganizativa de colectivos dispersos por el territorio, que no a una planificación supervisada por parte del régimen marroquí. La creación del Consejo Islámico, donde buena parte de sus miembros anteriormente habían participado de forma activa en la Amical, se convierte en una continuidad en la intervención marroquí, respondiendo a una voluntad mucho más explícita y focalizada, para supervisar unos espacios religiosos que, una parte significativa de ellos, se habían situado al margen de la influencia oficial marroquí.

Si bien esta dependencia oficial se hace cada vez más evidente <sup>132</sup>, sin la legitimación por parte de las instancias políticas catalanas, la propuesta del Consejo Islámico no hubiera podido progresar. La administración catalana conoce su dependencia oficial respecto a Marruecos, pero prefiere destacar el papel del Consejo en cubrir una ausencia que ya empezaba a ser preocupante, como es el hecho de protagonizar la interlocución respecto a un colectivo que se definía como muy heterogéneo. La idea de un grupo de imames como representantes de las comunidades locales, podía parecer atractiva para los responsables políticos, que en definitiva lo que buscaban era una voz única. El Consejo se topó con los primeros escollos que provenían del interior de su colectivo, especialmente por parte de los que eran los promotores y gestores de los espacios de culto musulmanes en toda Cataluña, que reclamaban también su liderazgo. Tras unos primeros años de funcionamiento, los responsables del Consejo Islámico tuvieron que reconocer que su proyecto no podía avanzar si sólo se contemplaba a las figuras de los imames. La prueba de este cambio de orientación se hizo evidente, cuando el cartel del segundo congreso celebrado en 2006 por el Consejo ya no sólo convocaba a imanes, sino también a "presidentes de las mezquitas" de Cataluña.

---

<sup>132</sup> Representantes del Consejo Islámico participaron en la convocatoria celebrada en noviembre de 2008 en Marrakech, a instancias del Ministerio de Asuntos Religiosos marroquí, a fin de conocer las políticas que éste quiere desarrollar en relación con las comunidades marroquíes en Europa (El País, 7-noviembre-2008). Asimismo, el Consejo es la entidad que organiza en Cataluña, junto con la Fundación Hassan II para los súbditos marroquíes en el extranjero, la llegada de predicadores durante el ramadán.

El Consejo Islámico ha conseguido hacerse un espacio de representación del colectivo musulmán ante la sociedad catalana, especialmente a través de iniciativas de proyección pública que han reforzado su candidatura para representar el islam. La celebración de los dos congresos de imames y mezquitas en Cataluña (octubre de 2004 y diciembre de 2006), o las cinco ediciones de las jornadas de puertas abiertas de los oratorios musulmanes (en los meses de mayo, de 2005 a 2009), ha favorecido un primer reconocimiento público de su labor organizativa. El año 2002 se inicia la colaboración institucional entre la Generalitat de Cataluña, a través de la Dirección General de Asuntos Religiosos, mediante la firma de convenios con dotación económica (el último firmado en 2008 alcanza los 100.000 euros). Asimismo, la presencia de representantes del Consejo Islámico en iniciativas de diálogo interreligioso, o bien en los medios de comunicación catalanes, es también una prueba del nivel de reconocimiento social que éste empieza a adquirir.

Tras nueve años de funcionamiento, el Consejo Islámico ha ido incorporando paulatinamente a oratorios que se declaran próximos a su proyecto, pero sin convertirse en la entidad hegemónica del islam en Cataluña. Esto demuestra que su proyecto asociativo atrae a un perfil de asociaciones muy concreto. En todo caso, la hipótesis que se podría elaborar con respecto a porqué se mantiene este discreto número de adhesiones, debe encontrarse no tanto en el aspecto doctrinal que lo define (en el Consejo Islámico cohabitan diferentes interpretaciones de la doctrina islámica; sin ir más lejos, su presidente es el emir del *tabligh* en Cataluña), sino posiblemente por una cuestión de lealtad ideológica que define el proyecto del Consejo Islámico, que lo sitúa muy cerca de la línea oficialista marroquí.

En las relaciones que mantienen el Consejo Islámico y el resto de comunidades musulmanas locales se expresa una lógica de lealtad clientelar. Esto significa que desde el Consejo se proyecta una cierta autoridad sobre las comunidades, no tanto en el plano doctrinal sino en el ideológico, que se materializa no tanto en la intervención sobre la organización concreta de esos espacios de culto, como en el acceso de estas comunidades a una serie de iniciativas promovidas desde el Consejo Islámico. Esta estrategia tiende hacia

la fidelización del colectivo, que se desarrolla a través de un plano individual (invitando a imames a participar en los cursos de formación de lengua y cultura catalanas que organiza el Consejo), o a nivel comunitario, con la participación en otras actividades de formación (para líderes asociativos, por ejemplo), o de promoción externa (como son las jornadas de puertas abiertas que anualmente organiza el Consejo Islámico con el patrocinio de la Generalitat de Catalunya). Sin duda este es el principal activo de la autoridad que manifiesta el Consejo Islámico y sus dirigentes. Han conseguido hacerse un lugar en el contexto catalán, frente a otras iniciativas, convirtiéndose en referente, que las comunidades locales no pueden ignorar, frente al cual posicionarse a favor, en contra o de manera indiferente <sup>133</sup>. El panorama del islam en Catalunya se ha de construir con el Consejo Islámico como un actor preeminente en él, lo que no quiere decir que no esté cuestionado por parte de la comunidad musulmana. Esta discrepancia contrasta con la unanimidad que muestran los poderes públicos catalanes, que han otorgado el *liderazgo natural* del colectivo al Consejo, aceptando como válidos los criterios aportados por sus promotores, y no los comentarios críticos de quienes cuestionan objetivamente su liderazgo <sup>134</sup>.

La evidencia de la discrepancia no necesariamente nos ha de llevar a tomar partido por los que critican al Consejo. No obstante, es pertinente preguntarse si su relevancia pública se ha conseguido por falta de otros interlocutores, o porque los poderes públicos catalanes han optado preferentemente por lo que el Consejo pudiera representar. Quizás se ha dado una combinación de ambos factores, lo que ha contribuido a instituir al Consejo en el rol de representante oficioso del islam en Catalunya. Las voces que critican al Consejo lo hacen

---

<sup>133</sup> Podría aquí aplicarse la distinción propuesta por Albert O. Hirschman (1977) en relación a las diferentes opciones de respuesta en relación a una determinada organización, como serían la lealtad, el silencio o la salida.

<sup>134</sup> Mohamed Chaib, promotor del Consejo Islámico, se pronuncia de esta manera: "¿Con quién debe hablar el Ayuntamiento cuando haya algún problema con el colectivo de musulmanes? ¿Quién es su interlocutor? La única respuesta es que debe hacerse un esfuerzo para aclarar todas estas situaciones, pedir a los musulmanes que también se afanen por ir al unísono y por tener un interlocutor único en el municipio y que los ayuntamientos acudan al Consejo Islámico que es, en definitiva, quien debe regular todos estos aspectos" (Chaib, 2005: 181).



denunciando los vínculos ideológicos con el gobierno marroquí. A fin de cuentas, esa vinculación no debería de ser objeto de cuestionamiento alguno dentro de un estado de derecho que defiende la libertad de opciones ideológicas. Las críticas más sustantivas se dirigen hacia lo que se deriva de esta vinculación (como sería la supuesta voluntad de control por parte del gobierno marroquí, utilizando el Consejo Islámico y sus actividades), así como hacia la gestión del propio Consejo, que se considera que es poco transparente, y que denota un cierto déficit democrático. El funcionamiento del Consejo ha abierto una brecha entre partidarios y detractores. Sus actividades, cuanto menos, han servido para que unos y otros, además de los indiferentes hacia su gestión, adoptaran un posicionamiento más o menos activo respecto a ellos. Las diferentes propuestas de alternancia al Consejo tampoco han prosperado <sup>135</sup>, haciendo aún más evidente las dificultades existentes para organizar nuevos argumentos de representación del colectivo musulmán.

Las detenciones en enero de 2008 de un grupo de supuestos activistas que pretendían atentar en el metro de Barcelona, y que se les vinculó con el movimiento *tabligh*, tuvieron un efecto colateral sobre el Consejo Islámico. El hecho de que su presidente fuera el máximo responsable de este movimiento en Cataluña, y que uno de los detenidos fuera el imam suplente en la misma mezquita en donde éste ejerce como imam principal, levantó las sospechas sobre él y, por extensión, sobre el Consejo. Fue éste el momento más delicado de la historia del Consejo Islámico, que incluso estuvo a punto de perder el apoyo político institucional catalán, a pesar de que finalmente esta situación pudo ser reconducida y renovar el convenio con la Generalitat de Cataluña.

---

<sup>135</sup> Las críticas que recibe el Consejo Islámico no siempre han terminado concretándose en una propuesta alternativa a su modelo de liderazgo. La creación de la *Plataforma Fe y Diálogo*, compuesta por una treintena de asociaciones, supuso un primer intento, que se hizo pública con motivo de la polémica iniciada por las caricaturas del profeta Muhammad, organizó el 24 de febrero de 2006 un acto de protesta en la Plaça de l'Escorxador de Barcelona (un lugar cargado de simbolismo, pues era en ella en donde tradicionalmente se habían reunido las comunidades musulmanas para celebrar el final del ramadán). En sus declaraciones públicas, sus portavoces han formulado críticas sobre la gestión del CICC y sobre el apoyo que reciben de las administraciones públicas. Más recientemente, el 14 de febrero de 2008, se ha presentado también una segunda plataforma, *Musulmanes y musulmanas por la igualdad*, compuesta por siete entidades que han elaborado un manifiesto en contra del aumento de la islamofobia y del radicalismo en el seno de las comunidades musulmanas, pocas semanas más tarde de las detenciones de una decena de pakistaníes en Barcelona. Sin mencionarlo, los miembros de esta nueva plataforma, elaboran una profunda crítica al modelo organizativo del Consejo Islámico.

Las evidencias de que el trabajo organizativo del Consejo Islámico hacia el interior de la comunidad musulmana todavía no se ha consolidado del todo, así como la permanencia de discrepancias respecto a su gestión (que, para suerte de sus responsables, no parecen concretarse en una propuesta alternativa viable), convierten al Consejo en un proyecto inacabado pero posible, en el que los próximos años serán fundamentales para su desarrollo.

## **D. LAS CARENCIAS DE LA INSTITUCIÓN**

## D.1. LAS MEZQUITAS EN CONTEXTO MIGRATORIO

En su dimensión religiosa, la mezquita (del árabe *masjid*, cuya raíz proviene del verbo *sajada*, "postrarse", de ahí "lugar en el que uno se postra para rezar") representa el principal espacio dedicado al culto en el islam, definido en el texto coránico como aquellas "casas que Dios ha permitido que fueran erigidas para que en ellas se invoque su Nombre. En ellas se le glorifica, mañana y tarde" (XXIV:36). De acuerdo con el segundo pilar del culto islámico, el musulmán está conminado a rezar cinco veces al día, siendo el espacio de la mezquita el lugar preferente para hacerlo, aunque no obligatoriamente (con la notable excepción de la oración del viernes al mediodía). A diferencia de la significación que adoptan los espacios de culto de otras tradiciones religiosas, la mezquita no se convierte en un templo consagrado en el sentido occidental del término: es su uso como lugar de oración colectiva la que otorga una funcionalidad religiosa a este espacio (Mayeur-Jaouen, 2000).

La mezquita, como espacio de culto por excelencia en el islam, suele ser equiparado al resto de otros espacios propios de otras confesiones religiosas. No obstante, en el imaginario histórico español, las mezquitas siempre han representado los lugares de expresión de la alteridad religiosa que se identifica con el islam. La Reconquista cristiana de los territorios de Al-Andalus supuso la substitución simbólica de las mezquitas, sobre cuyas ruinas y cimientos se construyeron grandes catedrales, substituyendo cualquier vestigio de un pasado del que se renegaba <sup>136</sup>. En la edición de 1734 del diccionario de la

---

<sup>136</sup> En el reciente libro de John V. Tolan (2008), éste recuerda que el reemplazo simbólico había sido mutuo entre musulmanes y cristianos durante todo este periodo, y pone como ejemplo el siguiente caso: "en 997, el andalusí Hajib Al-Mansur habiendo saqueado Santiago de Compostela, eliminó las campanas de la catedral de la ciudad, y las trajo, sobre las espaldas de los cautivos cristianos, a su capital, Córdoba. Había eliminado los badajos de las campanas y éstas fueron transformadas en lámparas de la gran mezquita de Córdoba. De este

Real Academia Española, en la voz "mezquita" se hacía referencia a los "Mahometanorum fanum" (los "templos mahometanos"), que "los Españoles han purgado de estos Reinos, à costa de su propia sangre, de la infección y secta Mahometana, convirtiendo en Iglésias Cathólicas las abominables Mezquitas". A modo de curiosidad, la acepción de mezquita como "lugar (o edificio) en que los mahometanos pratican las ceremonias de su secta" se mantuvo en el diccionario español desde 1734 hasta la edición de 1970 <sup>137</sup>.

El modelo de alteridad religiosa de la mezquita incluso sirvió para identificar los espacios religiosos de otras culturas durante la Conquista de América. Ante el total desconocimiento de lo que éstas representaban, los conquistadores españoles no dudaron en identificar sus templos religiosos como "mezquitas" (Bernand-Gruzinski, 1992) <sup>138</sup>.

Dejando atrás esta introducción histórica, empecemos diciendo que en su sentido social, las mezquitas son lugares de expresión de una identidad colectiva, a la vez que espacios en donde se estructura socialmente la comunidad musulmana. Dada su centralidad espacial, las mezquitas en las sociedades musulmanas contemporáneas se han convertido en epicentros del intercambio social, así como de la efervescencia política crítica con el poder, lo que ha llevado a los diferentes regímenes musulmanes a mantener un férreo control en el acceso a estos espacios. Las mezquitas han sido el escenario

---

modo, silenció las campanas de los infieles, que a partir de ahora servirían para iluminar a la verdadera religión. En 1236, el rey castellano Fernando III capturó Córdoba y puso su insignia real en el minarete, en el lugar (según el cronista Rodrigo Jiménez de Rada), 'donde una vez el nombre de ese pérfido hombre [Muhammad] fue invocado'. El rey silenció el almuedano y envió las campanas de vuelta a Compostela".

<sup>137</sup> Todas estas informaciones se han consultado en el *Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española* de la Real Academia (<http://buscon.rae.es/ntlle/SrvltGUILoginNtllle>). (Fecha de consulta: 21-marzo-2009).

<sup>138</sup> "Debían de situarse en un mundo desconocido [...] Lo hicieron creyendo recobrar realidades familiares: 'comerciantes', 'mezquitas', templos, oratorios, sacrificios, altares, sacerdotes; en suma, una 'secta', una 'religión'... Desde ese momento, lo exótico se vertía en un molde familiar, tan familiar que se creyó universal. Las 'torres' anónimas que se erigían a lo largo de las costas mexicanas se convertían para unos en mezquitas y para otros en los 'templos' o más bien las 'casas' de los ídolos" (Barnard-Gruzinski, 1992: 17).

contemporáneo en donde transcurre el drama épico que protagonizan el poder político y la autoridad religiosa en el islam.

Así, ya sea como espacio de plegaria, de encuentro o de movilización política, la mezquita cumple una primera función de homología de toda comunidad local con el resto de las comunidades musulmanas, que convergen a un mismo punto, la Meca, cinco veces al día, durante el tiempo de la oración. La *qibla*, o dirección hacia la que todo musulmán realiza sus plegarias, sintetiza a través del *mihrab* de cada mezquita, el orden cosmológico sobre el que se sustenta la noción de *umma* o comunidad de creyentes (Etienne, 1984: 134).

La apertura de una mezquita en Europa plantea al menos tres dimensiones significativas: en primer lugar, en relación a esa conexión con ese principio de transnacionalidad estructural que caracteriza al islam (así como al resto de las llamadas "grandes religiones"). El espacio de la mezquita orienta y vincula a todas aquellas comunidades de musulmanes que viven en contextos de diáspora, con una referencia compartida, a pesar de que ésta sea expresada o interpretada de manera diferente. En segundo lugar, como parte de la interpretación que llevan a cabo las sociedades europeas respecto a la presencia musulmana, la proliferación de sus espacios de culto se convierte en uno de los indicadores más evidentes de su grado de inserción (o asentamiento, en cuanto a que se recuerda el carácter reciente de su emigración) en el espacio público de las sociedades europeas. El número de oratorios, su evolución y su distribución territorial son considerados como indicativos del grado y dimensión de su configuración comunitaria, al tiempo que muestran el carácter heterogéneo de las expresiones y dinámicas que elaboran estos colectivos. En tercer, y último lugar, la aparición de estos espacios de culto en Europa plantea un primer interrogante ante la reproducción de aquellas funciones (de culto, sociales o políticas) que les eran propias en su sociedad de origen. Las circunstancias que se generan ante la apertura de una mezquita en suelo europeo, los contextos sociales de recepción, la ausencia de una instancia administrativa que regule su creación, las nuevas funciones que asumen estos oratorios y las expectativas que se crean a su alrededor, difícilmente permiten pensar en el transplante de estos

espacio de culto, ni en la fiel reproducción de sus funciones religiosas clásicas. La unidimensionalidad originaria de estos espacios, fundamentada sobre la gestión de la expresión religiosa colectiva (en sus aspectos culturales, formativos y doctrinales), se desdobra en una pluridimensionalidad de responsabilidades, que superan el ámbito estricto de lo religioso, para penetrar en el terreno de lo cultural, lo identitario y -de una forma implícita- también en lo político.

Dentro de la perspectiva del proceso de configuración comunitaria que hemos desarrollado anteriormente, las mezquitas juegan un papel destacado, significativamente relevante en este proceso. Como instituciones sociales que son, vienen a representar un papel que, en su contenido original, se ve alterado por su implantación en un contexto social regido por otros parámetros. El objetivo de este capítulo es analizar esta transformación, mostrando como a través del contraste con estos nuevos contextos sociales se generan nuevas funcionalidades y nuevos significados, así como se proyectan sobre estos espacios nuevas expectativas, tanto por parte de sus colectivos de referencia como por parte de la sociedad en la que se instalan.

## **D.2. DEL TRANSPLANTE A LA RECREACIÓN DE NUEVAS REFERENCIAS COMUNITARIAS**

La construcción del islam europeo como objeto de reflexión académica se elabora en torno a los primeros espacios de culto musulmán que empiezan a abrirse desde mediados de la década de los setenta. La superación del mantenimiento de la "observancia de la religión en una estricta discreción [...], y de la total subordinación de la práctica religiosa a los imperativos seculares de la vida profana y, particularmente, a las exigencias intrínsecas de trabajo" (Sayad, 1985: 11), se inicia con la habilitación de las primeras salas de oración en los edificios construidos para albergar a los trabajadores inmigrantes. Su apertura es considerada como indicadora del asentamiento de colectivos inmigrados de origen musulman (magrebíes, indostánicos, africanos y turcos, preferentemente), y su primera fase de desarrollo coincide temporalmente con los procesos de reagrupación familiar que éstos protagonizan (Dassetto, 1996: 29). Dejando aparte aquellas mezquitas y centros culturales que habían sido creados décadas atrás en algunas capitales europeas como resultado de iniciativas diplomáticas, los oratorios abiertos por trabajadores inmigrantes se convierten en los primeros espacios de expresión colectiva del culto musulmán, lo que genera un primigenio estadio dentro de su progresiva visibilización en el espacio público europeo.

Esta mirada "mezquitocéntrica" que desarrollan los primeros estudios sobre las comunidades musulmanas en Europa, sería consecuente con esa perspectiva sociográfica que fue adoptada para intentar definir los márgenes empíricos de esta realidad. El trabajo pionero de Dassetto y Bastenier, *L'islam transplanté* (1984) representa claramente este espíritu, como primer reconocimiento de una realidad emergente y apenas conocida. Su estudio se lleva a cabo sobre 45 de los por entonces 66 oratorios en Bélgica, proponiendo un análisis sobre las funciones de estos centros, que consideran que representan el primer nivel de organización del islam en este país. Es en base a estos datos que también



intentan elaborar una estimación sobre la frecuentación de los espacios de culto, estableciendo con ello una primera tipología de estos espacios, como mezquitas *principales*, *locales*, *marginales* o *devocionales*, así como una tipología de la observancia religiosa de los musulmanes en Bélgica, distinguiendo entre *fieles principales* (aquellos que asisten a la oración del viernes al mediodía), *devotos* (los que frecuentan la mezquita durante más días) y los *no practicantes* (el resto de los musulmanes que no van a la mezquita). A partir de ello, Dassetto y Bastenier pueden afirmar que esta frecuentación se estima entre el 15-20% de los hombres musulmanes de más de quince años <sup>139</sup>.

Bruno Etienne, en su origen especialista en el islam argelino, publicó en 1984 un artículo que, sin hacer referencia al trabajo de Dassetto y Bastenier (ni adoptar su misma perspectiva sociográfica), insistía en la misma línea que estos autores, como era destacar el carácter socialmente relevante que suponía la apertura de estos espacios de culto en Europa. Etienne considera que la mezquita actúa como "reestructuradora de los emigrantes perdidos", y que su demanda es un intento de mantener el contacto con la sociedad de origen (como sucede también con la reproducción de ritos tales como la circuncisión, el matrimonio, el peregrinaje o la fiesta del sacrificio) (Etienne, 1984: 149).

Ambos estudios se alinean dentro de una perspectiva basada en el concepto de *transplante*, sugiriendo que las mezquitas reproducen con un alto grado de fiabilidad las mismas funciones que le eran propias en su sociedad de origen. Este concepto, cuya aplicación al campo de los procesos migratorios había sido propuesta desde la psicología y el psicoanálisis <sup>140</sup>, recibió una doble

---

<sup>139</sup> La visión crítica que podamos elaborar de esta simplificada tipología de observancias, basada únicamente en la frecuentación de hombres a la mezquita, ha de tener presente que forma parte de una herencia propia a una sociología cuantitativa de las observancias religiosas que ocupaba un significativo lugar dentro de la sociología francófona, representada en las figuras de Gabriel Le Bras y François Boulard, entre otros. Véase el apartado D.6.

<sup>140</sup> León y Rebeca Grinberg lo definen de la siguiente manera: "el término *trasplante* ha sido utilizado también como sinónimo de migración, pero con un matiz diferencial, ya que se suele aplicar a individuos que tienen que emigrar pero que han estado muy "arraigados" en su medio original, lo cual determinará una mayor intensidad en el sentimiento de "desarraigo" que sufre todo inmigrante, en mayor o menor grado" (1984:29-30).

respuesta crítica por parte de otros especialistas. Al contemplar este proceso de transplante desde una perspectiva traumática y en negativo (en lo que supone de alteración de las prácticas y las identidades), Leïla Babès sugiere que Dassetto y Bastenier convierten a los musulmanes en seres incapaces para habituarse a un contexto regido por principios diferentes a los de su sociedad de origen (Babès, 1997:34), y con serias dificultades para incorporarse en un universo diferente, no habitual y psicológica y culturalmente desestabilizador. No creemos que ni Dassetto ni Bastenier pretendieran sugerir la existencia de una base de "inintegrabilidad" por parte de los musulmanes en Europa, especialmente si se observan sus trabajos posteriores. Pero hay una parte de razón en la crítica de Babès <sup>141</sup>, que tiene su fundamento ante el desarrollo de lecturas que insisten sobre la incompatibilidad de estos colectivos para encontrar un encaje efectivo en la sociedad europea, y que se han hecho harto frecuentes en los últimos años.

Habría otro segundo enfoque crítico al concepto de transplante, como sería el carácter de inmutabilidad que sugiere, dando a entender que en la interacción con el contexto social europeo estos espacios (así como las prácticas que son derivados de ellos -ya sea en forma de observancia religiosa, como de formulación identitaria o en cuanto a la interpretación del contenido dotrinal), no se produjeran alteraciones respecto a lo que era propio de origen, o a lo que se encuentra instituido en alguna ortodoxia cultural o religiosa. Hay un fragmento en el artículo de Etienne, que nos plantea una duda en este sentido: él se pregunta si el islam en Europa podría ser reducido a una "religión privada", y dice "respondo de forma negativa, en vista de mi cuestionario: las respuestas son firmes y unánimes: el islam es '*din wa dunya wa dawlat...*' " (1984: 149). Puede que Etienne esté cometiendo un error metodológico al conceder una

---

<sup>141</sup> Y otra parte con la que discreparíamos, al sugerir que Dassetto y Bastenier se estarían refiriendo a los musulmanes como seres tradicionales inmersos en un contexto marcado por la modernidad. Pensamos que esta tendencia ha estado mucho más marcada en otros estudios, que han aceptado de manera inmediata que los inmigrantes originarios de países musulmanes, se convertían en víctimas cotidianas de la colisión entre tradición y modernidad, conformando identidades fragmentadas, desgarradas o desposeídas de sentido. Tenemos la sensación de que éste sigue siendo el enfoque de muchos trabajos que siguen analizando, especialmente, la identidad de los jóvenes musulmanes europeos, permanentemente interrogados por un pasado migratorio y por una alteridad cultural que se les atribuye.

veracidad absoluta a las expresiones de sus informantes, sin contrastarlas con la expresión de tales observancias y los significados que parecen articularlas en un contexto social diferente al origen. Pero también puede que se esté refiriendo al carácter explícitamente normativo que acompaña toda ortodoxia, en donde por definición no cabe la alteración de lo establecido. Es decir, puede que las observancias religiosas musulmanas en Europa, los espacios de culto que son inaugurados por estos colectivos, o las ritualidades en contexto familiar, sean consideradas por parte de los colectivos musulmanes como la expresión de una reproducción de lo que les era propio en su sociedad de origen. Puede que se piense en las mezquitas en Europa como aquellos lugares en donde se llevan a cabo las mismas funciones que se hacían en su ciudad o en su pueblo de origen. Esos argumentos (que expresan un doble carácter *peremne* -inalterabilidad- y de *perviencia* -continuidad-, respecto a una práctica o a un discurso dado), los escuchamos habitualmente sobre el terreno <sup>142</sup>, pues lo habitual no es elaborar ejercicios públicos de autocrítica identitaria. Pero lo evidente (aunque ello no suponga que los actores implicados lo reconozcan de tal manera), es que los nuevos contextos sociales en donde se enmarcan estas expresiones, contribuyen de manera explícita a modificar los significados que incorporan. Pocas cosas dejan de verse alteradas ante el contraste con ese nuevo contexto que, a diferencia del de origen, sigue planteando de manera continua interrogantes respecto al sentido de tales prácticas y expresiones. La invisibilidad, la discreción pueden convertirse en estrategias mediante las cuales poder escapar de esta influencia, tal como intentaremos mostrar más adelante.

Si el paradigma del transplante se plantea desde los primeros estudios sociográficos, otro tipo de trabajos intentan sugerir que la primera estructuración del islam en las sociedades europeas responde a la influencia del contexto político internacional. El principal abanderado de estas tesis sería Gilles Kepel, en su conocido trabajo de 1987, *Les banlieues de l'islam*. En el mismo, Kepel sugería que las pautas en el desarrollo del tejido asociativo

---

<sup>142</sup> Daremos cuenta de ello en el apartado referido a los imames, ante las resistencias que nos expresaron durante las entrevistas, en relación al hecho de que sus funciones y tareas se vieran modificadas en contexto europeo.

islámico en Francia estaban condicionados por los avatares de la política internacional, y en el escenario de relaciones entre Occidente y el mundo árabo-musulmán. Entendía Kepel que algunos estados musulmanes deseaban ejercer su influencia sobre la configuración de estas comunidades (estuvieran compuestas o no por sus súbditos), favoreciendo la penetración de determinadas doctrinas políticas o religiosas. Una forma efectiva de llevar a cabo esta influencia pasaba por la financiación para la construcción o el mantenimiento de mezquitas. Al referirse a la existencia real de tales dinámicas de influencia política y doctrinal, el libro de Kepel dotó de argumentos a la afirmación de la dependencia exterior, tanto ideológica como económica, de toda la red de mezquitas y espacios de culto islámicos presentes en Europa.

El progresivo abandono de la perspectiva sociográfica supuso el desarrollo de algunos de los componentes que los estudios citados hasta ahora, relacionaban con las funciones de los oratorios islámicos en Europa. Se entiende que, en paralelo al seguimiento de la evolución de su presencia en un contexto nacional dado, es preciso comentar algunos de los elementos que se relacionan con estos espacios, que ya no sólo se entienden como espacios de culto sino también como espacios de sociabilidad. El contexto migratorio hace aún más evidente el doble carácter de estos espacios como lugares donde confluye religión e identidad comunitaria. Mediante la mezquita, el musulmán se (re)encuentra con la práctica religiosa, pero también con su comunidad. Así, dentro de esta lógica reconstitutiva del orden originario, las mezquitas se postulan en favor de ser los epicentros de la vida comunitaria, y sus promotores las muestran como las “casas de la comunidad”, no sólo porque es a través de ellas en que se formula el reencuentro con esta vida comunitaria, sino que son espacios de expresión de la solidaridad colectiva (Cesari, 1994: 89). En su estudio, Cesari no sólo destaca la dimensión cultural/social de las mezquitas en Francia, sino también las circunstancias políticas que comienzan a hacerse presentes en la gestión interna y externa de estos espacios. Entiende que esta cuestión se relaciona con la progresiva visibilidad que adoptan estos espacios, y que despiertan el interés de los estados de origen

como de los propios gobiernos europeos <sup>143</sup>. El punto de encaje (o fricción, dependiendo de cada caso) entre ambos intereses, se relaciona con la cuestión de la representación del colectivo musulmán, que aparece claramente apuntado en los estudios que se elaboran sobre el islam en Europa desde principios de la década de los noventa. En este sentido, la concreción de proyectos arquitectónicos para edificar nuevas mezquitas en Francia y salir del modelo de modestas salas de oración, no sólo representa un cambio en la visibilidad de esta presencia, sino también un cambio en los argumentos públicos de un colectivo, en base a una demanda de "legitimación y de reconocimiento de la población musulmana a fin de superar la fase de la simple tolerancia" (Cesari, 1994: 111) <sup>144</sup>.

A nivel europeo, los trabajos de Nielsen (1992) o Allievi y Dassetto (1993) mostraron la emergencia de estos espacios de culto como el primer estadio de evolución dentro de ese proceso de configuración comunitaria que suponía progresar hacia el camino de la representación del colectivo, y la constitución de entidades federativas que intentan estructurar a las comunidades locales reunidas en torno a un oratorio. Los caminos desarrollados en los países europeos han dependido de las respuestas de estos contextos sociales y políticos, ante las demandas cada vez más estructuradas por parte de estos

---

<sup>143</sup> Cesari incorpora en su texto la oposición entre "un islam de caves et garages" (de subterráneos y garajes) y las "mosquées cathédrales" (las mezquitas catedrales), expresiones propias de autores franceses que han tratado esta temática, como Kepel o Etienne. Esta oposición tiene un componente marcadamente retórico, y que a pesar de que pretende señalar el cambio de registro en la visibilidad de estos espacios, lo cierto es que representan realidades bien diferentes entre sí (las de los oratorios de proximidad y la de los grandes proyectos de equipamientos culturales y religiosos), entre las que se desarrollan otros modelos de espacios de culto que adquieren un mayor o menor reconocimiento en el espacio público francés.

<sup>144</sup> En un estudio monográfico sobre el proyecto de construcción de una gran mezquita en Marsella, Olivier Falanga e Isabelle Temin muestran como la construcción de una mezquita como un edificio diferenciado que indica visiblemente su condición de edificio religioso musulmán, aparece como ejemplo que vincula el desarrollo identitario de esta comunidad y su lugar en el seno de la sociedad marsellesa. Que sus promotores propongan la construcción de una mezquita-catedral, antes que resolver los problemas cotidianos de las comunidades musulmanas marsellesas, se explicaría a través de la expresión de una "voluntad de autoafirmación de la identidad comunitaria que domina toda demanda de un lugar de culto musulmán, parece en este caso acompañarse, por un lado, del deseo de legitimación de la diferencia cultural/cultural y la igualdad de trato con otras confesiones, y por otro, de una preocupación por organizarse y estructurarse frente al poder local" (Falanga-Temim, 1990: 23).

colectivos, a reclamar un lugar propio en el espacio público europeo (Eade, 1996; Mandel, 1996).

El encaje de estos equipamientos religiosos supone comenzar a plantear cuestiones relacionadas con la planificación urbana (De Galembert, 1995), pero también con el carácter simbólico que sigue planteando la erificación de estos espacios singulares (Battegay, 1995). No obstante, las respuestas públicas respecto a tal encaje no comienzan a proponerse hasta que se hacen evidentes las reacciones contrarias que generan tales equipamientos. La aparición de nuevas geografías de lo religioso en el espacio público europeo, sugiere los primeros interrogantes desde el ámbito académico (Frégosi-Willaime, 2001), como también político (EUMC, 2001), sugiriendo las primeras "buenas prácticas" de cara a la gestión de esta pluralidad <sup>145</sup>.

Los trabajos que han estudiado las razones que generaban estas reacciones contrarias (Cesari, 2005; Wyvekens, 2006), han planteado que la combinación de las condiciones de recepción de la presencia musulmana, las formas que ésta presenta (tanto en relación al culto -islam-, como al colectivo -los musulmanes) y las circunstancias políticas internacionales, pueden llegar a explicar los conflictos que se han producido <sup>146</sup>. La focalización que reciben estos espacios de culto en los últimos años (con polémicas que acostumbran a atraer la atención de los medios de comunicación, han situado estos equipamientos religiosos en el centro de debates sobre la supuesta "islamización" del territorio europeo. No obstante, esos mismos estudios sugieren que existen algunos elementos que pueden generar en Europa un cambio de registro en esta cuestión. La evidencia de un cálculo político para conseguir atraer los votos del colectivo musulmán, la existencia de nuevos

---

<sup>145</sup> El año 2001, el European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia (EUMC) publicó el informe *Situation of Islamic Communities in five European Cities. Examples of local initiatives*, en donde se analizaban los casos de las ciudades de Aarhus (Dinamarca), Amberes (Bélgica), Bradford (Reino Unido), Gante (Belgica), Mannheim (Alemania), Rotterdam (Países Bajos) y Turín (Italia). El año 2008, la Agencia de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea ha publicado un nuevo informe (*Community cohesion at local level: addressing the needs of Muslim communities. Examples of local initiatives*), que actualiza el anterior.

<sup>146</sup> Para el caso catalán, es posible consultar los trabajos de Zapata-De Witte (2007), Astor (2008) y Moreras (2008).

marcos de reconocimiento institucional del islam a nivel nacional, el cambio cualitativo en las interlocuciones comunitarias, y la progresiva *positivización* respecto al impacto social y urbanístico de estos equipamientos, son algunos de los factores que están indicando los caminos hacia un nuevo panorama. A pesar de ello, los recientes estudios sociográficos que pretenden establecer un estado de la cuestión actualizado de la dimensión de este tejido de espacios de culto (para el caso francés, Boubeker, 2006; Frégosi, 2006), muestran el componente precario que aún caracteriza las expresiones colectivas de un culto que sigue teniendo problemas para ser reconocido como parte integrante de las sociedades europeas.

### **D.3. UNA INSTITUCIÓN EN CONSTRUCCIÓN (Y NO EN REPRODUCCIÓN)**

En las sociedades musulmanas, la mezquita ha jugado un innegable papel en la estructuración temporal y espacial de las relaciones cotidianas. De su sentido etimológico (*jami* -mezquita principal- de la raíz árabe *jamaa*, "agrupar"), se comprende que éstas hayan jugado un rol polivalente en el seno de estas sociedades: como lugar de culto, como espacio de formación y de expresión cultural, pero también de efervescencia política (Pedersen, 1989). Según Gilsenan (1982: 176), en el espacio de la mezquita las filiaciones de cada musulmán (con respecto a su familia, al grupo de iguales, al barrio, a la clase social), trascienden hacia una identificación superior, la de la comunidad de creyentes. Representan un "ámbito de producción de discurso y de pensamiento, un lugar comunitario cotidiano [...] Resultado de la interacción entre especificidades locales, el universo musulmán global y los registros adoptados por sus usuarios, su rol 'totalizante' ha sido trabajado progresivamente en la larga evolución de las sociedades musulmanas" (Cattedra-Janati, 2003: 132).

¿Qué queda en contexto europeo de esa institución "totalizante", que orienta el espacio público de las sociedades musulmanas? La pregunta es necesaria y pertinente, ya que su formulación nos ha de evitar caer en aquellos supuestos que se recogen en el principio del transplante o de la reificación discursiva que, en voz de sus promotores, sitúa la mezquita en el centro de la vida de las comunidades musulmanas en Europa. Los citados Cattedra y Janati insisten sobre los principios de la transformación de esta institución en el contexto de la sociedad marroquí, ante la tensión entre el control impuesto por parte del estado y la búsqueda de espacios alternativos de sociabilidad. He ahí la prueba de que las transformaciones también se producen en origen, invalidando el primer presupuesto sobre el que se basa el transplante (el carácter estable del



origen). Ahora se trata de situar en contraste a aquellos argumentos que explican que la reproducción de una institución como ésta en contexto europeo, se lleva a cabo sin apenas alteración. El objetivo de este apartado es poner a prueba este supuesto (el segundo principio del transplante, que afirma que nada cambia), sugiriendo que nos hayamos no tanto ante la reproducción sino ante la construcción de una institución, que se vé abocada a asumir tareas que no se corresponden con las que le eran propias en su contexto original.

Quizás el argumento crítico más incisivo en relación a las transformaciones que se manifiestan en la institución mezquita en contexto occidental, fue formulada por Olivier Roy (2003). Este es el texto de su argumentación: "el paso a Occidente modifica la relación con la religiosidad que predominaba en el país de origen, por tres motivos: la disolución de la identidad y de la comunidad étnica de origen, la ausencia de autoridades religiosas islámicas legítimas que, en los países de acogida, puedan decir lo que es la norma y, por último, la imposibilidad de ejercer la coerción tanto jurídica como social, comunitaria y consuetudinaria, que inscriba la práctica religiosa en el orden de la visibilidad y del conformismo social" (p. 80).

Los tres elementos que modifican la relación con la religiosidad musulmana, representan una revisión del principio de la centralidad de las mezquitas en Occidente. La imposibilidad para reconstruir los vínculos con la sociedad de origen (el principal motivo expuesto por los promotores de estos espacios, miembros de la primera generación que deseaban mantener viva esta conexión con su cultura de origen, y transmitirla a las nuevas generaciones), es resultado de un proceso "marcado por la aculturación, que no representa la asimilación sino la reformulación, a partir de categorías propias a la sociedad de acogida, de identidades que ya no son la expresión de culturas de origen" (Roy, *ibid.*: 63). La lengua es el primer elemento que se ve alterado: las nuevas generaciones dominan mejor las lenguas propias de la sociedad en donde han nacido, y en aquellas situaciones de contacto multicultural (incluso dentro de mezquitas y otros espacios asociativos religiosos), la *lingua franca* acostumbra

a ser la propia del país, en detrimento de otros usos lingüísticos <sup>147</sup>. Las instituciones de socialización propias a estos colectivos (en especial, las familias) también encuentran dificultades para reproducir sus funciones originales. El contenido de su socialización representa ser más un conjunto de prácticas familiares, por definición *transmitidas* y a *transmitir*, que no un conjunto de principios identitarios compartidos por todo el colectivo. De ahí que una parte significativa del contraste que se produce entre las prácticas y valores aportadas por estos y las que son propias de la sociedad receptora, acaban transcurriendo en el ámbito íntimo familiar, especialmente dentro de las relaciones intergeneracionales.

El segundo elemento al que alude Roy para explicar este cambio respecto a la religiosidad musulmana, tiene que ver con la crisis de la autoridad religiosa, respecto a lo que supone la falta de legitimidad que éstas padecen a la hora de expresarla en contexto europeo. La falla en esa legitimidad tiene que ver con la precariedad de la institución que la alberga (esta es una de las hipótesis principales que sustenta nuestro trabajo), lo que significa que, no es tanto el cuestionamiento de las dependencias institucionales de estas figuras, como de su capacidad para recordar e imponer la norma definida por la doctrina islámica. El cuestionamiento mismo de la autoridad, un fenómeno también presente en las mismas sociedades musulmanas, no sólo supone la relativización de las jerarquías de acceso a la autoridad y su consiguiente dispersión, sino que también incorpora una tendencia hacia la afirmación dogmática, que no hacia el desarrollo de discursos críticos (Roy, *ibid.*: 90).

El último elemento tiene que ver con la pérdida del contexto social que permite establecer un marco referencial para la reproducción de una norma o de una práctica concreta. La desconexión respecto a un contexto social regido por

---

<sup>147</sup> En el caso de la lengua árabe, considerada como la lengua *litúrgica* en el culto musulmán, esta pérdida no se manifiesta en su uso dentro de la estructura de las oraciones canónicas, ni en las expresiones superogatorias (invocaciones, *dua*), pero sí en otras dimensiones (como podría ser la formación doctrinal, las conferencias o los sermones), en donde progresivamente se incorporan otras lenguas europeas. No sin debate doctrinal, ciertamente, en torno a su licitud o no, pero como prueba de la influencia que genera la pérdida de prevalencia social de estos usos lingüísticos.

patrones totalmente diferentes a la sociedad de origen, supone la desaparición de "un horizonte social de sentido" (Roy, *ibid.*: 81) que legitime la acción de una serie de instituciones (en este caso, la mezquita). La falta de este marco de referencia limita el carácter coercitivo (jurídico y social) de esta institución sobre su colectivo, con lo que se produce un implícito cuestionamiento respecto a una funcionalidad que es preciso "explicar", y que no es dada por hecho. Ello, sin duda, abre la puerta respecto a la inclusión de nuevas funciones de estas instituciones, ante las presunciones que activa la sociedad receptora en forma de expectativas que se espera cumplan en un momento dado.

Los argumentos de Roy suponen un cuestionamiento profundo a la voluntad expresada por parte de los miembros de la primera generación, para construir unos espacios que sirvieran para reorientar al colectivo en relación a su origen cultural. La antena de conexión con las referencias de origen que suponía la mezquita, se ve superada por las influencias de un contexto social que no legitima automáticamente sus funciones (y que, en ocasiones, explícitamente las cuestiona), así como por las transformaciones que imprime el mismo trayecto migratorio (y su consiguiente desarrollo de identidades postmigratorias, se formulen o no en clave de diáspora), sobre las pautas relacionales de los miembros de estos colectivos. No obstante, las deficiencias en la reproducción de la mezquita como institución, son las mismas que las que muestra la otra entidad de referencia para estos colectivos, la familia. En ambos casos, se expresa una dificultad más que evidente, para poder responder de manera activa a la influencia de otras instancias socializadoras de esta sociedad, que alteran parte del orden referencial de estos colectivos. Que mezquitas y familias actúen como refugio de la tradición, de pervivencia de los elementos que pertenecían a su sociedad de origen, pero no tanto a la sociedad en la que se emplazan, es en sí mismo muy significativo de las limitaciones que muestran tales instituciones para poder argumentar dentro del espacio público europeo su propio orden referencial. Ambas instituciones (de cuya compleja relación, unas veces cómplice, otras veces en oposición, apuntaremos alguna reflexión más adelante), no se diluyen, pero sí pierden parte de su capital de prestigio social en el seno de estos colectivos. Es, hasta cierto punto lógico, que establezcan una interrelación más que activa,

entendiendo que una puede cubrir las limitaciones de la otra. Pero esa complementariedad funcional (recordemos que el perfil de los promotores de los espacios de culto suele ser el de padres de familia, que proyectan sobre estos centros una funcionalidad socializadora respecto a las nuevas generaciones), no siempre tiene su correspondencia con la percepción que elaboran de ellas la sociedad receptora que, de manera implícita sigue cuestionando algunas de sus funciones, lo que supone cuestionar su legitimidad como instituciones sociales.

En síntesis, podrían identificarse siete circunstancias que suponen serias trabas al proceso de reproducción de la mezquita como institución social en contexto europeo, pero que en su abordaje plantean algunas de las cuestiones que deberán de ser resueltas en su encaje en la sociedad europea:

- a. *déficit de legitimación social* (ante un contexto social que le requiere una continuada justificación de sus finalidades, y que incluso duda de su condición como institución social)
- b. *acumulación de funciones* (asumiendo funciones que en la sociedad de origen eran propias de otros espacios o instituciones, lo que supone una sobrecarga de ocupaciones)
- c. *figuras de autoridad religiosa en precario* (falta de reconocimiento profesional de la figura de los imames, e invisibilidad social)
- d. *falta de dependencia respecto a una instancia administrativa superior* (la ausencia de una estructura organizativa que vele por las condiciones de estos espacios, aboca a estas comunidades a la autogestión de acuerdo con sus recursos económicos, materiales y humanos)
- e. *falta de equiparación respecto a otras instituciones religiosas* (la igualdad con respecto a los espacios religiosos de otras confesiones tiene una dimensión legal que no siempre su correspondencia con su presencia en el espacio público)
- f. *aislamiento social, no centralidad espacial* (la invisibilidad social de estos espacios, incluso su alejamiento físico respecto zonas habitadas, dificulta su influencia sobre el contexto social)
- g. *competencia con otras instancias socializadoras* (la mezquita ha de competir con otros espacios de socialización, tanto de la sociedad receptora, como del propio colectivo, que genera otras propuestas de estructuración en asociaciones de tipo no religioso).

## D.4. LA MEZQUITA COMO PROPUESTA ESTRUCTURANTE

Ante la pérdida de ese "horizonte social de sentido", las mezquitas acaban siendo en contexto europeo, unas instituciones que se proponen, antes que se imponen. ¿Qué tipo de lectura puede hacerse en relación a una institución que, desde un principio, ya reconoce su cuestionable centralidad y su limitada influencia sobre un colectivo que, aunque se rija bajo sus mismos parámetros, se halla al mismo tiempo condicionado por la acción de otras instituciones socializadoras mucho más legitimadas socialmente?

De ahí que la interpretación de sus funciones deba mucho a esta consideración contingente de su rol institucional. Pero que no consiga ser estructural en una sociedad que se ordena bajo otros parámetros (y en base a otras estructuras), no quiere decir que no se proponga como estructurante, como la expresión de una voluntad por querer influir y ser referencia.

Frégosi (2006: 37) indica las cuatro funciones que son representadas por parte de estos espacios, en parte reproduciendo algunos de los elementos que les eran propios en la sociedad de origen, en parte produciendo nuevos cometidos, en su interacción con la sociedad europea:

- *Simbólica*: el espacio de culto permite orientar a los creyentes musulmanes respecto al espacio y al tiempo de la oración, en un contexto de referencias ajenas;
- *Social*: puesto que el espacio de culto es también una casa comunitaria, que actúa como red de solidaridad que permite la reconstrucción de la vida comunitaria a nivel local;
- *Educativa*: vinculada a la voluntad de socialización de adultos y niños, preservándoles de las "tentaciones" externas, y difundiendo los valores y principios islámicos; y
- *Cultural*: albergando algún tipo de actividades de tipo cultural, o participando activamente en iniciativas que son propuestas en este sentido por otras entidades.

Más allá de que estas funciones incorporen elementos específicos en relación a este colectivo (en clave de referencia doctrinal o parámetros culturales propios), la mezquita, actuando como institución que presenta su candidatura a convertirse en entidad estructurante, plantea principios -más o menos marcados- de diferenciación: en primer lugar, establece uno de tipo espacial respecto a la sociedad europea (dentro / fuera), pero también en cuanto a la condición del mismo como contenedor de una práctica religiosa (sagrado / profano). Por último, la mezquita también establece un criterio de diferenciación endógena, respecto al propio colectivo musulmán, en base al grado de su observancia religiosa (practicante / no practicante). El espacio ritual que representa la mezquita también tiene una conexión con un tiempo y una gestualidad que son familiares: su ordenación interior, su recreación artística, el reencuentro con una lengua, con un trato y con la cadencia de una temporalidad religiosa propia, definen un ámbito de separación simbólica con respecto a la sociedad secular en la que se emplazan. Si la mezquita se convierte en reducto de pureza y de conservación de los principios de origen, lo es en base a una definición idealizada que de este espacio hacen sus propios fieles. En cierta manera, los oratorios musulmanes en contexto europeo sugieren una función básica de *marcaje y redefinición de un territorio* en clave islámica (Dassetto, 1996: 174).

Este carácter diferenciador también se expresa en la promesa de que estos espacios puedan convertirse en intentos para reconstruir el orden propio de la sociedad de origen, hacer frente a la presión aculturadora de la sociedad en donde se instalan, y convertirse en polo sobre el que pivota la socialización cultural/religiosa de las nuevas generaciones. Sabido es que el familiar es el primer espacio de sociabilidad religiosa, pues supone la puerta de entrada de las generaciones más jóvenes al conocimiento básico (generalmente en forma de práctica y gestualidad religiosa) de los principios de una creencia que es transmitida como herencia familiar. La mezquita actúa como espacio comunitario que se convierte en la extensión del primer ámbito de socialización que constituye la familia, complementando y ampliando la que ésta lleva a cabo. Este espacio se convierte en un ámbito de socialización legitimado por parte del colectivo, puesto que vienen a cubrir un vacío existente ante la

ausencia de instituciones sociales propias del colectivo. No obstante, que sean legitimadas no supone que no entren en concurrencia con otras iniciativas, ya sean propuestas desde ámbitos externos al colectivo (la educación religiosa islámica en ámbito escolar, por ejemplo), o bien desde el interior del mismo (como las propuestas de aprendizaje de lenguas maternas que plantean entidades socioculturales, u otro tipo de actividades dirigidas al colectivo).

Los anhelos colectivos no siempre llegan a materializarse. Es decir, a pesar de que la socialización religiosa de las nuevas generaciones aparece como una prioridad fundamental en la voluntad de abrir un oratorio comunitario, lo cierto es que esta necesidad no siempre acaba siendo resuelta. Hoy en día, en no todos los oratorios islámicos de Cataluña, está garantizado el desarrollo de algún tipo de formación para las nuevas generaciones. Ello puede explicarse en base a diferentes motivos: bien por no disponer de la persona adecuada para llevar a cabo esta formación (tarea que, en principio, recae sobre la figura del imam de estos oratorios, a pesar de que en ocasiones esta persona se muestra reacia o se declara incapaz de encargarse de la misma), por no tener un espacio adecuado (dadas las reducidas dimensiones de estos oratorios) o por falta de recursos económicos para garantizar la continuidad de esta formación. Todos ellos son motivos que tienen un denominador común, como es el hecho de la falta de recursos humanos y materiales que manifiestan estos colectivos. A medida que el colectivo se estabiliza y dispone de mayores recursos económicos para el mantenimiento del oratorio y de sus actividades, se consigue consolidar estas actividades de formación, que se incorporan como actividades habituales del centro.

La conectividad de los oratorios musulmanes con ese *background* cultural que representa la sociedad de origen, hace que la socialización religiosa en estos contextos no formales se lleve a cabo via unos bagajes culturales concretos, lo que representa uno de los principales elementos de distinción en relación a la educación religiosa formal que, aparentemente, centra sus contenidos en la

doctrina y no en variantes culturales concretas <sup>148</sup>. Ello hace que se observe la voluntad de reproducción de los mismos modelos tradicionales de socialización religiosa propios de la sociedad de origen (las escuelas coránicas). Un trasplante que, a pesar de todo, no puede ser literal dados los condicionantes que se hayan presentes en los contextos de diáspora no musulmanes, que imprimen un carácter diferente a estas iniciativas de socialización comunitaria.

---

<sup>148</sup> Sobre el contexto actual de desarrollo de la educación religiosa islámica en España, véase Rosón-Tarrés-Moreras (2009).



## **D.5. REVISANDO SU CENTRALIDAD COMUNITARIA**

En el intento de comprensión del rol y las funciones de una mezquita en contexto occidental, existe la tendencia a asumir y reproducir como ciertos los argumentos que son expresados por parte de sus promotores. Repetimos tales explicaciones como si éstas pudieran describir la realidad de unos espacios comunitarios, de acuerdo con las expectativas y anhelos que tales actores individuales invertieron en el momento de participar en su creación. Es evidente que entre sus palabras y la realidad observable existe una clara distancia. De hecho, en los discursos de estos actores se genera un proceso de idealización respecto a las funciones y la influencia de esta institución sobre el colectivo musulmán en contexto migratorio, que se comprende ante las evidencias de un contexto social que sigue cuestionando la legitimidad de esta institución. Situar la mezquita en el centro de la vida comunitaria, es el recurso empleado por sus promotores para reivindicarla y legitimarla ante el nuevo contexto en donde se emplaza.

Esos discursos requieren ser analizados, no tanto como forma de indicar que tales argumentos no se corresponden con la realidad, sino como evidencia de las expectativas que son abocadas por parte de los promotores de estos espacios que, volvemos a insistir, son propuestos al conjunto del colectivo de referencia.

Dentro de esta lógica reconstitutiva del orden originario, y la prioridad dada a la cuestión de la socialización de las nuevas generaciones, las mezquitas se quieren significar como epicentros de la vida comunitaria de los colectivos musulmanes. Al menos esta es la promesa sugerida por los promotores de estos espacios, que intentan responder también a una primera necesidad que formulan todos los colectivos inmigrados, como es la de disponer de un espacio propio, en el que se puedan expresar y reactivar sus referencias de

origen. De ahí que estos oratorios, en sus primeros momentos, jugaron otras funciones además de la de lugar de culto. He aquí un ejemplo: durante la regularización extraordinaria de trabajadores extranjeros de 1991, los solicitantes de un permiso de trabajo y/o residencia tenían que indicar en su solicitud una dirección de correo a la cual la Administración pudiera enviar su resolución. El temor a que, en caso de que fuera denegada la documentación, esta dirección fuera usada para poder localizar a esa persona y proceder a ejecutar su expulsión del territorio español, hizo que muchas de estas solicitudes utilizaran la dirección del oratorio local. Fue el caso de la mezquita de Rubí, cuando estaba situada en la calle Rafel de Casanova, cuya dirección figuró en las demandas de casi un centenar de marroquíes residentes en este municipio del Vallès Occidental <sup>149</sup>.

En su trabajo de 1989, Bruno Etienne hizo referencia a lo que denominó la "parroquialización" del islam en Francia: "en una sociedad moderna desorientada, alienada y reificada, los musulmanes, en un instante, se reconcilian con las pequeñas comunidades puesto que todavía no han olvidado su cultura de origen y también porque no necesitan de ningún ordenamiento establecido para organizarse" (p. 98). Con esta expresión Etienne quería hacer referencia al grado de autonomización que habían conseguido las comunidades locales en relación a instancias superiores de representación del colectivo musulmán. El uso de la noción de *parroquialización* para explicar la emergencia de todos estos espacios de culto a nivel comunitario, está ligada a dos significados: el primero de ellos haría de este concepto un sinónimo de fragmentación, dispersión y -por extensión- distanciamiento entre estas comunidades (en este sentido, se podría sugerir una nueva licencia terminológica, directamente derivada del legado arábigo, como podría ser la "taifización" -del término árabe *taifa*, partido, facción). El segundo significado remitiría a un determinado modelo de organización social, en donde la parroquia (la mezquita, en este caso) se entendía como la institución que

---

<sup>149</sup> Esta práctica también fue desarrollada por otras entidades cívicas y de solidaridad con los colectivos de inmigrantes, lo que les supuso recibir una advertencia administrativa.

actuaba de reguladora de muchos de los aspectos de la vida de una comunidad local <sup>150</sup>.

La centralidad de una institución social respecto a su colectivo de referencia puede argumentarse a partir de las funciones que cubre, como también a partir de la influencia que ejerce sobre el mismo. Si nos tuviéramos que regir por lo primero, es evidente que los oratorios en Cataluña han jugado un destacado papel a la hora de aportar ese espacio de encuentro para el colectivo, a la que progresivamente se han ido incorporando otras iniciativas asociativas que desarrollaban otras funciones específicas (culturales, sociales, de ocio, de orientación laboral, de asesoramiento legal, artísticas, deportivas, etc.). En lo que respecta a la influencia, tal como ya se ha dicho, ésta tiene que ver con los argumentos que legitiman a esta institución (que en este caso tiene que ver con su rol de socialización y transmisión de las referencias de origen). Pero lo curioso (y, muy significativo) es ver cómo esta centralidad es también propuesta por parte de instancias externas a los colectivos musulmanes. Nos referimos a la consideración que adoptan algunos actores de la sociedad receptora (en especial, los actores políticos), respecto a las mezquitas como las instancias más representativas de estos colectivos, en cuanto a que representan ser los espacios más frecuentados por los miembros de un colectivo musulmán local. La búsqueda de una interlocución válida (que, tal como argumentaremos más adelante, ocupa una posición central dentro de la agenda política), permite plantear estos supuestos ingenuos que vinculan frecuentación con representatividad. Pero existe otro fundamento sobre el que sustenta la afirmación de este liderazgo de la institución mezquita: parece ser lógico considerar que un colectivo religioso deba tener una representación religiosa, tanto a nivel institucional como de liderazgo. No obstante, la cuestión

---

<sup>150</sup> Este concepto de centralidad de la parroquia en referencia a un grupo social dado, ya fue puesto en duda por el jesuita y sociólogo Joseph H. Fichter ("The Parish and Social Integration", *Social Compass*, 1, 1960: 39-47), al afirmar que este supuesto organizativo podría ser aplicable a contextos rurales antes que a urbanos, en donde la propuesta organizativa de la parroquia (entendida de forma nostálgica como la "restauración de la comunidad", en palabras de Fichter) se debía plegar a las circunstancias impuestas por la sociedad industrial capitalista. Ello significaba una lectura crítica de los desarrollos de una cierta sociología pastoral centrada en torno a dos ejes de atención (la parroquia y el clero), que impregnó buena parte de la sociografía francesa de la primera mitad del s. XX.

que hay que formular es si, verdaderamente, el colectivo musulmán se estructura como comunidad religiosa, o de otra manera. Sin querer obviar la existencia de propuestas desde el interior de este colectivo para orientarlo en clave doctrinal, lo que queremos cuestionar es la formulación de un supuesto no contrastado que da por sentado que nos encontramos ante una comunidad de creyentes, y no ante un colectivo compuesto de personas que comparten una misma referencia religiosa, a pesar de que no todas ellas la sitúan en el centro de sus vidas y sus identidades. Buena parte de la respuesta que es elaborada desde los ámbitos políticos de nuestro país en relación a este colectivo, se fundamenta sobre una clave religiosa, lo que supone desde nuestro punto de vista, un ejercicio de categorización social que contribuye a la sutil exclusión de estos colectivos de la esfera pública como ámbito de participación. Aportaremos algunos argumentos más a esta afirmación en un capítulo posterior.

Ahora, en cambio, querríamos plantear cuatro matices concretos al principio de centralidad que se propone en torno a la mezquita como institución. El primero tiene que ver con el hecho de que los diferentes colectivos que se incluyen bajo la categoría de musulmanes (de acuerdo con los matices que hemos expuesto en el capítulo C.1), no adoptan la religiosa como la única referencia estructurante, individual y colectivamente. Ello significa que existen otras propuestas que agrupan y movilizan a estos colectivos (ya sea en clave étnica, nacional, lingüística o ideológica), lo que supone el desarrollo de espacios de sociabilidad que se sitúan al margen de los espacios religiosos, con los que mantienen una variada secuencia de relaciones de complementariedad, oposición o distanciamiento mutuo. El colectivo marroquí representa un buen ejemplo de desarrollo de diferentes vías asociativas: en un trabajo reciente (Moreras, 2009), hemos tenido la ocasión de analizar la evolución de las iniciativas asociativas de este colectivo en Cataluña, mostrando cómo la mitad de las trescientas asociaciones que fueron creadas en el periodo 1981-2007, se definían por un contenido diferente del religioso, como serían iniciativas de tipo cultural, reivindicativo, deportivo o etnolingüístico (como sería el caso de las asociaciones amazigh). La mayoría de las entidades que se vinculaban con lo doctrinal-religioso, aparecían formalmente como oratorios, que se habían

acogido a un régimen legal como asociaciones culturales. En cambio, otras, sin ser propiamente espacios de culto, también se situaban dentro del ámbito religioso, llevando a cabo iniciativas culturales, de formación y de promoción del islam como doctrina. Hasta el año 2007, las entidades con un contenido doctrinal-religioso se situaron al frente del conjunto de las iniciativas asociativas de este colectivo, pasando a ser reemplazadas desde entonces en números globales por las entidades socioculturales <sup>151</sup>.

En segundo lugar, la mezquita como espacio público con una dimensión comunitaria, se encuentra connotado por razón de género. Esto quiere decir que la mezquita se entiende como un espacio propiamente masculino. Pero esta afirmación tiene más de factualidad cotidiana, que de rotundidad doctrinal. La doctrina islámica no excluye la presencia de las mujeres en las mezquitas, si bien en un espacio diferenciado de los hombres, de cara a preservar cualquier situación de mixicidad entre sexos <sup>152</sup>. En la doctrina islámica, la observancia de las mujeres a la mezquita no recibe la misma consideración que la de los hombres, a pesar de que el texto del Corán no indica ninguna distinción entre sexos a la hora de prescribir la oración diaria para los musulmanes. Se considera que el mismo profeta Muhammad afirmó que "no debeis impedir a las siervas de Dios a ir a las mezquitas de Dios" <sup>153</sup>. No obstante, las interpretaciones que fueron incorporadas posteriormente a la muerte del Profeta, acabaron decidiendo que las mujeres no tenían la misma obligación que los hombres a la hora de acudir a la oración prescriptiva del viernes al

---

<sup>151</sup> Dos podrían ser las razones que podrían explicar este cambio en la progresión de unas y otras entidades: en primer lugar habría que considerar las dificultades que se han encontrado las diferentes iniciativas para inaugurar nuevos oratorios musulmanes en Cataluña, tal como hemos comentado en el capítulo C.1, lo que tendría su efecto sobre el registro de nuevas entidades de inspiración religiosa. En segundo lugar, habría que tener presente el importante crecimiento de algunas entidades socioculturales específicas, como serían las ya citadas asociaciones amazigh o las asociaciones de mujeres marroquíes, que prácticamente han doblado su número en los últimos cinco años.

<sup>152</sup> Contrariamente a lo que podría llegar a pensarse, las lecturas doctrinales más rigoristas del islam contemporáneo no se oponen a la presencia de las mujeres en la mezquita como espacio público-comunitario, siempre y cuando ésta se lleve a cabo de manera estricta en relación a los principios de evitación de la mixicidad.

<sup>153</sup> Se trata de un hadiz recogido en la compilación clásica de al-Bujari, y que es citado por Bramón (2007: 127).

mediodía. Estas interpretaciones se basaban en una lectura sesgada del versículo coránico que afirmaba "¡Creyentes!, cuando se os llame a la oración del viernes, corred a recordar a Dios y dejad el comercio. Es mejor para vosotros" (LXII:9). Según Yaratullah Monturiol (2008: 129-130), el supuesto sobre el que reposan tales interpretaciones es que los únicos que trabajan son los hombres, mientras que las mujeres han de quedarse en casa, al tiempo que los hombres ocupan el espacio público. Diferentes autoras, dentro de la perspectiva del feminismo islámico, han planteado una crítica abierta a estos argumentos de exclusión respecto a la presencia activa de la mujer en el contexto de la mezquita, así como a la separación física entre hombres y mujeres<sup>154</sup>. Asma Afsaruddin (citada por Asra Nomani, 2008: 77) afirmaba abiertamente que "la marginación actual de las mujeres en la mezquita es una traición de lo que había prometido el islam a las mujeres y de lo que sucedió en los primeros siglos". Las transformaciones sociales de las sociedades musulmanas están reformulando el rol de las mujeres en el espacio público en general, y en el de las mezquitas en particular<sup>155</sup>. En Occidente, y al contrario de lo que se podría pensar en relación a la influencia ejercida por este contexto, esta situación se invierte, y autoras como Nomani o Monturiol denuncian que las mezquitas se han convertido en verdaderos "clubes de hombres". Esta última autora afirma que "las musulmanas vivimos hoy mayoritariamente al margen de la vida de las mezquitas. [...] La falta de espacio los viernes y las formas poco acogedoras con que muchos reciben la presencia femenina en la mezquita hace que algunos de los espacios para mujeres desaparezcan o queden reducidos a rincones aislados" (pp. 128-129). Ante esta situación, Monturiol recurre a una afirmación utilizada por otros musulmanes conversos, afirmando que "toda la tierra es una mezquita", lo que supone recuperar una cosmovisión original también expresada en el mismo Corán. Mientras tanto, el resultado de esta situación de exclusión ha generado,

---

<sup>154</sup> Los argumentos que son expuestos se relacionan con los tiempos del Profeta, en el que éste rezaba junto con mujeres, y en la situación que se produce en la Kaaba de La Meca, en donde rezan conjuntamente hombres y mujeres (véase Nomani, 2008).

<sup>155</sup> Un ejemplo de ello es el trabajo de Saba Mahmood (2005), que analiza el llamado "movimiento de las mujeres de la mezquita" en Egipto, generado a partir de la mitad de los años setenta, y que tiene que ver con el desarrollo de iniciativas de formación doctrinal para mujeres en el interior de las mezquitas.

por parte de los sectores más activos entre las mujeres musulmanas en Europa, su activa participación en "espacios de producción externa" a la autoridad religiosa (Jonker, 2003: 37), como sería el estudio, la educación religiosa o la producción editorial.

En tercer lugar, el espacio de la mezquita también se encuentra condicionado por generación: al ser promovidas por hombres adultos y padres de familia, éstos imprimen en este espacio una orientación y un ambiente de permanente remembranza respecto a las referencias de la sociedad de origen (Boubeker, 2006). En este sentido, actuando como continuación del ámbito familiar, los oratorios comunitarios mantienen el compromiso comunitario de vincular presente con pasado, respecto al que las nuevas generaciones (quizás más implicadas en la construcción de un futuro inmediato que pasa por la pertenencia a una sociedad occidental en la que han nacido y/o socializado), no siempre comparten o se sienten identificadas con el mismo. Nuevamente, como espacio masculino que es, la mezquita proyecta también una reproducción de la autoridad paterna, que el joven o la joven musulmana identifican con la figura de los adultos que la frecuentan y que, como su padre, pertenecen al mismo grupo de edad. Niños y niñas conocen la mezquita como el primer espacio de socialidad colectiva, que les convierte "socialmente" en musulmanes, gracias al padre que los vincula a ella mediante la escuela coránica (Remacle, 1997: 70). El tránsito hacia la adolescencia supone también una cierta discontinuidad con respecto a la vinculación con esta institución, que al llegar a la juventud puede representar la búsqueda de unos espacios alternativos en donde poder llegar a expresar una identidad propia, sin que necesariamente ello suponga un abandono de la referencia religiosa, pero sí respecto a la forma (el molde de tradición cultural) a través de la cual les ha sido transmitido por sus padres. En el fondo, aquello que proponen las nuevas generaciones es establecer un diferente modelo de relación con las sociedades de origen de sus padres y con las sociedades europeas, al que mantenían sus progenitores, y que en parte se basan en la formulación de percepciones diferentes respecto al ámbito doméstico y al espacio público. El estudio de Bekkar-Boumazza-Pinson sobre las percepciones que padres e hijos magrebíes elaboran de uno y otro ámbito, muestra que desde la perspectiva de estos

últimos, las referencias familiares que definen el hogar paterno, pueden llegar a ser vividas como una carga, frente a un espacio exterior que se transforma, al contrario, en un horizonte de libertades a conquistar (Bekkar-Boumazza-Pinson, 1999).

La búsqueda de otros espacios de expresión y de reafirmación identitaria, que no encuentran en mezquitas o en asociaciones creadas y mantenidas por sus padres, lleva a estas nuevas generaciones a desarrollar otro tipo de iniciativas asociativas, que formulan una nueva relación con estas sociedades europeas, reclamando su pertenencia a ellas, al mismo tiempo que expresan su reafirmación étnica o religiosa (Cesari, 1998; Tietze, 2002; Jonker-Amiriaux, 2006; Kakpo, 2007). Esta dinámica también comienza a hacerse visible entre las comunidades musulmanas de Cataluña, a través de la creación de asociaciones con una orientación religiosa islámica, pero que no se implican en la gestión de un espacio de culto, o bien a través de la creación de grupos informales de discusión y debate doctrinal. En los últimos años se han creado aproximadamente unas veinte entidades, que llevan a cabo diferentes iniciativas que se orientan hacia las nuevas generaciones. No obstante, otra dinámica igualmente interesante representa la implicación de jóvenes musulmanes en tareas de organización del oratorio local. No es un fenómeno aún generalizado, pero si podría representar una importante transformación en los próximos años, ante lo que supone de cambio de mentalidad de jóvenes con inquietud asociativa, para vincularse con este espacio comunitario. De hecho, que esta aportación de gente joven y motivada pueda representar un cambio efectivo de la orientación y el talante de estos oratorios, dependerá del margen de acción que éstos puedan consolidar ante unos responsables comunitarios que siguen pensando en la mezquita y sus funciones de la misma manera en cuando, tiempo atrás, ésta fue abierta.

Por último, querríamos formular un comentario en torno al siguiente doble argumento: si la mezquita se proyecta como la institución de referencia fundamental para el conjunto del colectivo musulmán (tal como es expuesto por sus promotores), sería lógico interpretar (por parte de la sociedad europea) que la exposición del islam y de los musulmanes en su espacio público se lleva a



cabo desde la significativa dimensión de esta institución de culto. Es decir, si la mezquita está en el centro, es a través de ella en que será posible entender la expresión religiosa (e identitaria de este colectivo). Lo cierto es que el espacio de la mezquita en el contexto de una sociedad no musulmana, no puede sintetizar el conjunto de la expresión religiosa de este colectivo. Ya no se trata de afirmar, tal como hacíamos al principio de este apartado, que existen otras referencias que estructuran a estos colectivos más allá de la religiosa; incluso dentro de este ámbito, existen manifestaciones que se expresan fuera de este ámbito institucionalizado. Acabamos de hacer referencia al hecho de que muchos conversos al islam llevan a cabo su observancia religiosa fuera del espacio de la mezquita, lo que no pone en cuestión sus convicciones ni el sentido de su creencia. Demostrar la existencia de caminos alternativos a los parámetros normativizados e institucionalizados de la observancia religiosa, sirve para argumentar que se elaboran trayectorias de expresión religiosa diferenciadas, en las que la institución mezquita no siempre actúa como conectora/mediadora entre los ámbitos individual-familiar, comunitario y público.

## D.6. ¿ES LA FRECUENTACIÓN UN INDICADOR DE LA IDENTIDAD MUSULMANA?

Hay un hecho ineludible en la configuración de las mezquitas como espacio comunitario en Occidente: es una institución que genera identidad. Independientemente del grado de influencia que ésta pueda tener sobre el colectivo local, la mezquita se convierte en un receptáculo de significados que reclama el posicionamiento de las personas que conforman el colectivo musulmán, y que pueden estar de acuerdo o en desacuerdo con lo que se diga y se haga en estos espacios. La mezquita se convierte en una institución social que puede actuar en forma de *marcador identitario dual*. Es decir, que puede generar entre los miembros del colectivo musulmán expresiones de identificación y vinculación activa, así como también de distanciamiento o desvinculación. Se entiende que un criterio distintivo para medir si se está de acuerdo o en desacuerdo con el contenido de la institución, pasa por su frecuentación, y ello nos lleva a tener que plantear el tema de la observancia religiosa. Si desde una perspectiva canónica, el islam no se "practica" sino que se "vive", la utilización de la noción de "practica" queda limitada desde la ortodoxia, a la simple constatación de la realidad cotidiana de cada musulmán. Pero si lo que nos interesa es reconocer la variedad, el grado o la intensidad de las diferentes prácticas religiosas, será mejor utilizar el concepto "observancia", que según Charnay nos permite reconocer, por un lado, la dialéctica del individuo entre los mandamientos de la ley musulmana y los condicionamientos de la cotidianidad, a fin de conseguir su salvación personal; y por otro lado, la configuración de una trama social musulmana, propicia para el desarrollo social islámico: es decir, la escenificación social de la observancia religiosa (Charnay, 1977:158).

Hablar de práctica religiosa supone hacer referencia a una de las cuestiones claves en el estudio sociológico de la religión. Sin querer llevar a cabo una

síntesis de la discusión académica en este sentido, creemos oportuno destacar tres aspectos fundamentales respecto a la práctica: en primer lugar, sugiere el contraste entre lo que es prescrito y lo que es vivido. Es decir, más allá de lo que está dictado por la ortodoxia o la ortopraxis, las personas creyentes modulan la expresión de su religiosidad a los márgenes y circunstancias que dicta su cotidianidad. La tensión que se establece entre el cumplimiento del dogma y los condicionantes de la vida cotidiana, puesto que ésta contribuye decisivamente, tal como argumentaba Joachim Wach, a la actividad creadora del *hombre religioso* <sup>156</sup>. Que lo vivido no siempre refleje fielmente lo prescrito, no significa que esa persona deje de ser musulmán <sup>157</sup>. Lo que hay que entender en todo caso, son los argumentos que se hayan presentes en la razón que mueve a las personas creyentes a apartarse de la norma en su actuar cotidiano. Recordando que no es lo mismo el continente que el contenido, o la estética religiosa que la religiosidad, Jean-Noël Ferrie y Saâdia Radi (1988) argumentan que en muchas situaciones las conductas religiosas se convierten en conductas de conveniencia, con las que el individuo cumple un conjunto de reglas y prescripciones sociales, para no incurrir en sanciones que pudieran suponer su exclusión del grupo. En la sociedad musulmana (como en tantas otras), la vida privada y pública del individuo se encuentra condicionada por la (in)discreta mirada de los otros miembros del grupo, o al menos bajo el temor de ser objetivo de esta mirada. Tal actitud perdura en contexto migratorio, y quizás se refuerza, dada la mayor vinculación intracomunitaria que se deriva de esta situación, como forma de hacer frente a los intentos aculturadores de la sociedad receptora. La presión social que

---

<sup>156</sup> "La historia del culto revela la continua reciprocidad que existe por un lado entre la obligación y la tradición, y por otra, los esfuerzos constantes de la libertad individual, que tienden a hacer nacer nuevos impulsos, así como de la actividad creadora de los *homines religiosi*". (Wach, 1946: 74).

<sup>157</sup> La propia doctrina islámica elabora una reflexión sobre la observancia, más allá del recordatorio de la norma: así en un hadiz atribuido al Profeta, éste afirmaba "que nadie busque ser muy riguroso en la observancia de la religión, puesto que sino sucumbirá en su tarea. En consecuencia permaneced en un justo equilibrio, buscando aproximaros a la perfección" (citado por al-Bujari, 1984:22-23). Por otro lado, tanto el principio clásico de *darura* (necesidad) como el de *taqiya* (precaución, disimulo) establecen que en situaciones excepcionales, el musulmán puede estar dispensado del cumplimiento de las prescripciones religiosas, pudiendo ocultar o disimular sus propias convicciones. Ambos principios, no obstante, tienen sus límites marcados por el principio de la *niyya*, o expresa intención de cumplir con lo prescrito y requisito indispensable para la validez de toda observancia religiosa.

ejerce implícitamente el grupo sobre el individuo favorece que éste pueda desarrollar un comportamiento ritualista, más preocupado por disimular la posible desviación que no por respetar la regla canónica.

En segundo lugar, la cuantificación de la práctica religiosa se entiende como una forma para evaluar el grado de religiosidad de un grupo social. La llamada sociografía morfológica de la práctica religiosa (Desroche, 1972: 27), imperante en la sociología de la religión francesa durante la primera mitad del siglo XX (y que en España tuvo su continuación en la obra de Rogeli Duocastella), invirtió un considerable esfuerzo en cuantificar la práctica religiosa (católica) desde una perspectiva positivista, a partir de la cual poder inferir determinadas interpretaciones respecto a su evolución en el contexto social. En esta perspectiva se daba por supuesto que una mayor observancia religiosa supone una mayor "vitalidad religiosa". Gabriel Le Bras (1955) sugería que la cuantificación de la práctica sólo es el principio de un estudio que ha de generar una interpretación de los índices obtenidos, cruzándolos con otros elementos que acompañan esta observancia, y que contribuyen a dotarla de sentido. La "vitalidad" de una comunidad musulmana no sólo se fundamenta en la asistencia a la mezquita el viernes al mediodía, sino en todo aquel conjunto de prácticas religiosas -entremezcladas con las sociales y culturales- que se incrustan en la vida cotidiana. Apostarse a la entrada de las mezquitas y contar el número de personas que entran y salen, supone un ejercicio incompleto para representar la religiosidad de un colectivo local, de acuerdo a los criterios que hemos comentado en el apartado anterior, pero también respecto a las razones que pueden explicar la no frecuentación (es decir, preguntarse por el hecho de que "sólo" un X número de personas asistan a la mezquita, si el colectivo local representa un total de Y personas), que pueden deberse a muchos más criterios que van más allá de una supuesta "irreligiosidad" (como sería la difícil compatibilización de la asistencia con la jornada laboral, o la lejanía de un oratorio, o la sobreocupación de los mismos que impida el acceso a ellos).

Por último, se plantea la cuestión de la interpretación de esta "vitalidad" de acuerdo con un contexto social e histórico dado. El hecho que supone ordenar esta cuantificación en una serie de tipologías al uso, también responde a una

forma de interpretar el contenido de la religiosidad de un colectivo dado, de acuerdo con la connotación social que éste reciba <sup>158</sup>. De tipologías sobre los musulmanes en Europa se han hecho muchas <sup>159</sup>. No obstante, todas ellas parecen sintetizarse en torno a tres líneas principales que definen el grado de la relación que se establece entre observancia religiosa y pertenencias identitarias, de mayor a menor intensidad: la reislamización, la mayoría silenciosa y la secularización (Saint-Blancat, 1996: 136 y ss.). No todas estas tipologías han partido de las variables clásicas apuntadas por Charnay (1977:331-332), de *intensidad de la práctica religiosa* (entendiendo por ella, el grado de adhesión del individuo a la creencia observada) y la *dirección que toma la misma* (fruto de las convicciones personales y la presión del contexto social), en base a una propuesta analítica que es común en los estudios de sociología religiosa. Por otro lado, éstas tipologías han incidido preferentemente sobre una serie de prácticas de carácter doméstico-familiar y colectivo, como forma de destacar la dimensión identitaria y comunitaria de esta observancia religiosa, relegando en un segundo término al conjunto de prácticas individuales, expresión de la interiorización de lo religioso (Saint-Blancat, 1996:146-147). Las razones de esta preferencia hay que buscarlas en la perspectiva académica de origen de buena parte estos estudios, la ciencia política, y en el desarrollo de una orientación fundamentalmente politológica de la presencia de estas comunidades musulmanas en Europa, que priorizaba estos elementos de movilización colectiva y expresión identitaria sobre los de la religiosidad individual.

El estudio de la frecuentación a la mezquita ha sido uno de los primeros intentos para analizar las prácticas canónicas del islam en Europa. Ya hemos citado el estudio de Dassetto y Bastenier en 1984, como forma de poder establecer un primer índice sobre la vitalidad religiosa de las comunidades

---

<sup>158</sup> En este sentido, es significativo considerar cómo la religiosidad de los colectivos de inmigrantes siempre suele ser puesta en contraste en relación a la propia religiosidad de la sociedad que les acoge que, si es el caso de Cataluña con unos índices muy bajos de práctica religiosa, supone una evidente sobreexposición del carácter religioso que se observa entre estos colectivos (Moreras, 2006).

<sup>159</sup> Analizamos ocho tipologías diferentes en Moreras (1999: 39-54).

musulmanas belgas. Desde entonces hasta ahora, se han sucedido intentos más o menos serios para establecer una cuantificación de la observancia religiosa islámica, en los cuales la frecuentación a la mezquita ocupaba un lugar destacado. Este interés tenía (y sigue teniendo) algo más que una preocupación científica, puesto que respondía a un continuado intento para cruzar el grado de religiosidad de estos colectivos y su integración en las sociedades europeas. La idea de que los colectivos musulmanes se integraran mejor en la Europa secularizada si abandonan la observancia (pública) de su religión, se ha convertido en una de esas premisas que impregnan buena parte del interés político (y también de una parte de la academia, todo hay que decirlo) en relación a la evolución de estos colectivos. En este argumento se estaría sugiriendo, según Benkheira (1998), un vaciado cultural y una desritualización de estos colectivos, como paso previo a su asimilación en la sociedad europea.

En Francia se han llevado a cabo periódicos estudios de opinión sobre el comportamiento religioso de las comunidades musulmanas. Destacan los estudios elaborados por el Instituto Francés de Opinión Pública (IFOP), por encargo del diario *Le Monde*, durante los años 1989, 1994 y 2001. En la evolución comparada de estos datos se observa como, a la pregunta "¿suele ir usted a la mezquita el viernes?", las respuestas afirmativas se situaban en el 16% en las encuestas de los años 1989 y 1994, ascendiendo hasta el 20% en el 2001. El ayuno del ramadán es respetado en un 70%, no beber alcohol el 62% y rezar diariamente un 31% (datos de 2001) <sup>160</sup>.

En España nos hemos de referir a las diferentes encuestas de opinión elaboradas por la empresa Metroscopia en 2006, 2007 y 2008, por encargo de los Ministerios del Interior, de Justicia y de Trabajo y Asuntos Sociales, entre 2.000 musulmanes de origen inmigrante. Ante la pregunta "¿cuántas veces acude al lugar en el que practica su religión?", un 60% declara ir como mínimo una vez a la semana, un 20% de manera ocasional, un 17% nunca y un 3% no

---

<sup>160</sup> Datos citados y comentados por Laurence-Vaïsse (2007).

sabe/no contesta <sup>161</sup>. Con respecto a la consideración como practicante, la encuesta elabora la siguiente cuestión:

**CUADRO 5.** Encuesta de opinión sobre la comunidad musulmana: "¿En el terreno religioso, se definiría usted como...?"

	Inmigrantes musulmanes			Población española*		
	Oct 2008	Jul 2007	Set 2006	2007	1988	1976
Musulmán/a muy practicante	49	49	41	--	--	--
Católico/a muy practicante	--	--	--	20	31	48
Musulmán/a practicante ocasional	36	34	39	--	--	--
Católico/a poco practicante	--	--	--	28	27	29
Musulmán/a no practicante	13	16	18	--	--	--
Católico/a no practicante	--	--	--	31	29	17
No musulmán/a	--	--	--	--	--	--
No creyente	--	--	--	18	9	2
Otra definición	--	--	--	3	1	0
NS / NC	2	1	2	--	3	4

\* Para la población española, los datos proceden del Banco de Datos de Metroscopia

Fuente: *La comunidad musulmana de origen inmigrante en España. Encuesta de opinión 2008* (Ministerios del Interior, de Justicia y de Trabajo y Asuntos Sociales) (febrero de 2009).

El Barómetro de 2008 declara que "en una escala de religiosidad de 0 a 10 (en que 0 significa que no se es nada religioso y 10 que se es mucho), la comunidad inmigrante de religión musulmana se situa, en conjunto y en promedio, en un 7.7". Sus redactores precisan que esta declaración ha de ser entendida más como expresión de una identidad cultural, que no como la indicación de una "inequívoca práctica religiosa efectiva". La ambigüidad sobre la cual se elabora la distinción entre musulmanes sobre el criterio de "muy practicante/practicante ocasional/no practicante", denota que los criterios para formular esa cuestión se han inspirado en los que habitualmente se han aplicado a la población española. Esa comparación que explícitamente propone la tabla, sugiere que los porcentajes de españoles/musulmanes que se declaran "muy practicantes" se decantan del lado islámico, mientras que en su

<sup>161</sup> Los datos que proporciona esta encuesta parecen un poco desproporcionados, especialmente respecto a otras realidades musulmanas en Europa. Hemos intentado inferir estos datos a la realidad catalana: si a la estimación que hemos elaborado en el capítulo C.1.2. (en la que calculábamos unos 400.000 musulmanes en Cataluña), le aplicamos este porcentaje del 60% de los que declaran ir a la mezquita como mínimo una vez a la semana, y lo dividimos por los aproximadamente 180 oratorios presentes en este territorio, saldría una media de más de 1.300 musulmanes por espacio de culto. Las reducidas dimensiones de muchos de estos oratorios impedirían su asistencia, por lo que probablemente sea necesario matizar este dato.

opuesto (el de los "no practicantes/no creyentes"), son los españoles los que declaran estar más secularizados. La tabla de la encuesta además incorpora el ítem "no musulmán", que no puede equipararse al de "no creyente" tal como sugiere la tabla. Su opuesto sería el término árabe "*la dini*" (sin religión, ateo). Por otro lado, es lógico que ninguno de los entrevistados respondiera como "no musulmán", pues uno no puede negar su propia identidad: esto es lo que probablemente entendieron los entrevistados, a pesar de que los entrevistadores pensaban más en criterios de negación o abandono de la filiación religiosa (algo a lo que el 18% de aquellos españoles que se declararon como "no creyentes" respondieron para expresar su ausencia de creencia religiosa, aunque no por ello para negar su filiación cultural con una sociedad impregnada por valores inspirados en el catolicismo).

En definitiva, se trata de un intento más por poder cuantificar la religiosidad de las comunidades musulmanas en Europa, que se muestra más proclive a destacar los aspectos cuantitativos (en sus variaciones más mínimas), que no en los cualitativos, que requerirían comprender mejor las dimensiones de estas observancias, en sus propios significados, pero también en base a su interacción con las realidades europeas <sup>162</sup>.

---

<sup>162</sup> Por ejemplo, el sondeo elaborado por CSA/*Le Monde des Religions*, publicado en la revista del mismo título (número 32 de noviembre-diciembre de 2008), sobre una muestra de 508 musulmanes de más de 15 años, incorporaba cuestiones que ya no se mantenían sólo dentro del terreno de las observancias religiosas, sino también respecto a elementos de interacción con la sociedad francesa.



## D.7. ESPACIOS DE PRECARIEDAD

Las condiciones de los espacios de culto no sólo definen la dimensión donde se lleva a cabo la observancia religiosa de los colectivos musulmanes, sino que también son un buen indicador de la evolución de su encaje en el espacio público europeo. La historia de estos oratorios representa el testimonio de la voluntad de estos colectivos por mantener su singularidad en una sociedad secularizada <sup>163</sup>. Es también la historia de la progresiva mejora en las condiciones del culto colectivo de los musulmanes en Europa, que pasaron de ocupar provisionalmente espacios cedidos por personas e instituciones no musulmanas (notablemente, la Iglesia católica durante los años setenta), a disponer de pequeños locales, posteriormente acceder a otros de más espaciosos (como antiguos cines y teatros, o naves industriales) y, en ocasiones -no es el caso de Cataluña-, contribuir a la creación de un centro islámico en su territorio. Si bien es cierto que la construcción de estos grandes centros musulmanes es resultado de la promoción llevada a cabo por parte de estados musulmanes o de organizaciones islámicas internacionales, y que no necesariamente se relacionan cronológicamente con esa dinámica intracomunitaria que acabamos de comentar, lo cierto es que todos estos proyectos contribuyen a modificar internamente el campo religioso islámico construido gracias al esfuerzo de las diferentes comunidades locales, pero también alteran la visibilidad externa de este colectivo, que pasa a ser identificado por la opinión pública en base a estos proyectos.

---

<sup>163</sup> El caso francés es, de nuevo, ejemplo de cómo es reconstruida esta memoria histórica del colectivo musulmán. Existen dos trabajos que dan muestra de ello: el primero es un excelente trabajo histórico firmado por Karim Abdoun, Mathilde Chevre, Asma Al Atyaoui y Abdel Aziz Faïk, llamado *Histoires de mosquées. Recueil de témoignages* (Schiltigheim: Éditions Kalima, 2004), que narra la trayectoria de los oratorios de la región de Alsacia. El segundo es la *opus magnum*, dirigida por Mohamed Arkoun, *Histoire de l'islam et des musulmans en France du Moyen Âge à nos jours* (Paris: Albin Michel, 2006), un completo y voluminoso trabajo que traza la historia de las relaciones entre musulmanes y franceses, en donde se narran los primeros momentos en que su presencia en territorio francés modificó sustancialmente la fisonomía de esta sociedad.

No es posible mantener una automática evolución lineal de los pequeños oratorios a las grandes mezquitas-catedrales en Europa. En países donde la presencia musulmana se encuentra claramente asentada desde hace bastantes años, las diferentes formas de oratorios cohabitan a un tiempo en el mismo espacio: los grandes centros culturales musulmanes comparten localización en barrios periféricos donde aún perviven pequeños locales habilitados como oratorios de reducidas dimensiones, muchos de ellos aún manteniendo una condición de invisibilidad y irregularidad administrativa que contrasta con el otro gran y visible centro, a pesar de que siguen siendo espacios cotidianamente frecuentados.

La principal *anomalía* de la configuración comunitaria del islam en Cataluña, es que no existe ninguna mezquita de nueva planta en el país <sup>164</sup>. En los últimos años, la inauguración de amplias dimensiones dedicados al culto musulmán ha podido dar la impresión de que esto conllevaba la apertura de las primeras mezquitas en Cataluña, pero lo cierto es que estos espacios siguen siendo (re)habilitados para el culto, que si bien no se crean de nuevo, aprovechan la estructura existente. Esto se puede apreciar de una manera bastante clara cuando se observa la forma en que se identifica la *qibla*, o dirección que debe guiar la plegaria colectiva, que no siempre se ajusta exactamente con la ordenación espacial del edificio, nave industrial o local que se adecua como lugar de culto (ver fotos 1 y 2).

Del conjunto de oratorios presentes en Cataluña, tanto en lo referente al régimen de estos locales, a sus características interiores como, especialmente, a su apariencia externa, se podría afirmar que estos espacios adquieren una triple combinación de precariedad, polivalencia y invisibilidad. Una misma

---

<sup>164</sup> Este hecho condiciona el uso preferente del término oratorio, en substitución del de mezquita, por parte de los representantes del islam en Cataluña, aludiendo a la ausencia de un equipamiento de estas características, pero también denunciando las precarias condiciones de estos espacios comunitarios. En el conjunto de España, en cambio, se contabilizan catorce grandes centros islámicos (5 en Andalucía, 4 en Ceuta, 2 en Madrid, 2 en Melilla y 1 en Valencia).

invisibilidad que hace que el conocimiento que tienen algunos responsables municipales de estos locales sea bastante escasa, no sólo en cuanto en el interior de los locales, sino incluso a su localización espacial. Comentaremos a continuación algunos de los rasgos estructurales que se repiten en estos oratorios.

- Régimen del local

Es uno de los primeros elementos que condiciona la precariedad de este tejido asociativo. Aunque de acuerdo con la doctrina islámica (y tal como habitualmente ha sido a lo largo de la historia) es preferible que el espacio que ocupe la mezquita sea propiedad de musulmanes, la realidad es que una parte importante de los oratorios de toda Cataluña, suelen estar alquilados a propietarios no-musulmanes. La compra del local donde se establece la mezquita comunitaria, o la adquisición de uno nuevo, más amplio, mejor situado y con más recursos, expresa la voluntad de sus promotores para disponer de unas condiciones más adecuadas para la práctica colectiva. Y es por eso que algunas comunidades se han dedicado en los últimos años a recoger fondos (a través de las aportaciones de sus miembros, así como por los fondos aportados por otras comunidades), para poder disponer de una cantidad económica suficiente para adquirir un nuevo local para la mezquita. Junto con esta expresión de solidaridad intercomunitaria, se pueden identificar otras posibilidades -que no se excluyen entre sí- para recoger estos fondos: como sería la iniciativa de agentes individuales que contribuyen con una considerable aportación económica (como muestran los ejemplos de Calella y de Premià de Mar), o bien pidiendo la ayuda financiera de organizaciones internacionales islámicas (el caso de la primera mezquita de Vic) o de las donaciones particulares (como fue cuando se amplió en 1996 la mezquita de Tariq ibn Ziyad en Barcelona).

**FOTOS 1 y 2.** Interior de la antigua mezquita Al-Fath de L'Hospitalet de Llobregat (20-5-2006), y de la Mezquita Minhaj ul-Quran de Barcelona (30-12-2006).



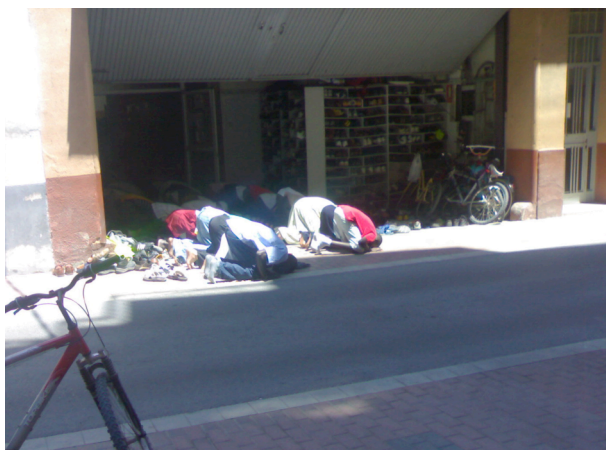
Fuente: Jordi Moreras

- Espacio de los locales

Los espacios que ocupan estos oratorios, a menudo son del todo insuficientes para poder acoger una frecuentación importante. En la mayoría de los casos, los oratorios musulmanes ocupan el espacio de un antiguo garaje o almacén, un local de planta baja preferentemente, pero todavía encontramos ejemplos de mezquitas que se sitúan en los pisos de un edificio (es el caso del Centro Islámico de Barcelona, que se mantiene en su emplazamiento original desde su creación en 1974). Esta última alternativa comienza a desaparecer ante las dificultades que supone la apertura de un local con una afluencia pública importante. Si bien durante las oraciones que se realizan entre semana, estos espacios pueden acoger a los pocos fieles que pueden acudir diariamente, en la oración del viernes al mediodía así como durante el fin de semana, o con motivo de las principales celebraciones del calendario musulmán, los locales se quedan pequeños, llegando a tener que realizar la plegaria en la calle. Mientras que la solución para celebrar el final del ramadan o el *id al-kebir* se ha encontrado en el uso puntual de un equipamiento público (que en los últimos años suele ser cedido por los consistorios a las comunidades locales), que pueda albergar esta frecuentación, no puede decirse lo mismo

del rezo del viernes, que en determinados casos ha sido fuente de conflicto con los vecinos ante la ocupación de la vía pública que se generaba (ver fotos 3 y 4).

**FOTOS 3 y 4.** Exterior de la mezquita Ibn Hazm de Lleida (20-6-2008), y celebración del final de ramadán en Martorell (12-10-2007).



Fuente: Jordi Moreras

- Elementos presentes en los oratorios

Todos los oratorios suelen disponer de una serie de elementos que son fundamentales para su funcionamiento como espacio de culto musulmán, y que se ajustan a las condiciones estructurales de los locales donde se ubican. En primer lugar, nos encontramos con los aseos y la pila (*mida*) donde poder hacer las abluciones que, funcional y preceptivamente, debería situarse en la entrada de la sala de oración, pero que según la estructura de muchos locales se encuentra en ocasiones al final de la misma. El *haram* es el espacio donde los fieles musulmanes realizan la oración. Esta estancia se encuentra tapizada con moquetas y alfombras, que cubren todo el suelo y, a menudo, la mitad de las paredes, donde se apoyan los fieles que esperan la hora de la oración, que leen el Corán y otros textos, o que conversan entre ellos, debido a la falta de mobiliario en el interior de estas salas. El alquibla (*qibla*) u orientación hacia La Meca que hay que observar para que toda oración realizada por un musulmán sea válida, está indicada en una pared mediante el *mihrab*, un pequeño

nicho situado a media altura, y que suele estar pintado o bien hecho con mampostería de yeso. Como la dirección en la que está orientado el local de la mezquita no siempre coincide con el alquibla, en las alfombras que recubren el suelo, unas líneas (pintadas, o marcadas con cinta o con un cordel fino), o bien unas celdillas individuales serigrafiadas (en donde se sitúa cada creyente), indican la forma en que alinearse durante la plegaria. Los oratorios suelen tener una sobria y sencilla decoración, como mucho con algunos cuadros que reproducen versículos del Corán. Debe ser un espacio que simbolice la pureza, y por tanto debe ser pulcro y estar ordenado. El origen cultural o la inspiración doctrinal de la comunidad condiciona el estilo de estos elementos decorativos, más o menos austeros o llamativos, si bien hay que tener presente que ninguno de estos elementos debe distraer al creyente durante la oración, y deben crear un ambiente propio para el recogimiento. En cada mezquita también encontramos el *minbar*, o púlpito desde donde el imán pronuncia la prédica (*jutba*) del viernes y los días señalados. Esta estructura, unas veces móvil y fija, se encuentra a la derecha del *mihrab*, frente a las hileras que forman los fieles durante la oración (ver fotos 5, 6, 7 y 8).

**FOTOS 5, 6, 7 y 8** Mezquita de Viladecans (15-3-2006), Mezquita Minhaj ul-Quran (nueva sede), Barcelona (29-11-2007), Mezquita Minhaj ul-Quran (antigua sede), Barcelona (30-12-2006) y Mezquita Ibn Hazm, Lleida (15-7-2008).







Fuente: Jordi Moreras

- Espacios complementarios

En algunos oratorios es frecuente encontrar un pequeño espacio que se destina a cocina, ya que es frecuente también que después de alguna oración del viernes o del fin de semana, o durante las noches del mes de ramadan, se haga algún tipo de almuerzo comunitario. En ocasiones, también podemos encontrar una estancia que es donde reside el imam, ya que a menudo una parte de su retribución incluye una habitación en la que pueda dormir. Espacios dedicados a oficina, almacén o aulas para poder dar clases a los niños, son los otros espacios complementarios que encontramos. Si la mezquita dispone de una superficie bastante extensa, o una estructura adecuada, también podemos encontrar una estancia que es reservada a las mujeres para que pueda asistir la oración comunitaria, si bien separadas de los hombres, tanto en el espacio como en el acceso al mismo.

- Ausencia de elementos distintivos externos

Todos los elementos anteriormente citados se encuentran una vez se traspasa la puerta de entrada. En el exterior, la ausencia de dos distintivos habituales contribuye a que estos espacios, y el uso que se hace de ellos, resulten prácticamente invisibles para todos aquellos, vecinos y transeúntes, que no sean musulmanes. En primer lugar, la inexistencia de minaretes desde los que hacer la llamada a la oración (*adhan as-salat*). En Cataluña no existe ningún oratorio que posea este elemento arquitectónico,

por lo que la llamada a la oración se realiza en el interior de la sala principal, pocos minutos antes de iniciar la plegaria. En segundo lugar, es significativo observar que no todos estos locales tienen a su entrada un rótulo o cartel identificativo que indique que estamos ante una sala de oración musulmana. A menudo, el uso de una grafía árabe o urdu (incomprensible para la mayoría de la población autóctona), refuerza aún más el anonimato del local. Esta ausencia de identificación exterior se explica por dos motivos aparentes: por una parte, porque posiblemente no es necesario señalar lo que todo el mundo ya conoce (es decir, la localización de la mezquita por parte de los miembros de la comunidad), y por el otro, porque existe un interés bastante extenso de no querer hacer notoria la presencia de una sala de oración, a fin de evitar el rechazo del vecindario (ver fotos 9, 10 y 11).

**FOTOS 9 y 10** Mezquita Tariq ibn Ziyad, Barcelona (15-5-2006) y mezquita Al-Fath de L'Hospitalet de Llobregat (20-5-2006).



Fuente: Jordi Moreras



## **D.8. ESPACIO RESERVADO, ESPACIO DE PROXIMIDAD**

Analizando la ubicación de los oratorios musulmanes en Cataluña, se observa que éstos se sitúan en los barrios en donde reside población musulmana. Esta "obviedad" a menudo pasa desapercibida cuando se considera la reubicación o búsqueda de un espacio alternativo para emplazar la mezquita local, que probablemente se había quedado pequeña, o como alternativa de salida a las quejas formuladas por el vecindario ante su presencia. Desde el primer momento, las mezquitas fueron pensadas como espacios de proximidad, a los que es posible acceder desde la misma cotidianidad del barrio en el que se vive y/o trabaja. Así era como lo justificaban sus promotores, que entendían que tal proximidad permitía dar respuesta a las necesidades de culto de estos colectivos.

Junto a estos oratorios, surgen otros espacios asociativos y comerciales, que establecen una malla de relaciones complementarias que son definidas en torno a un criterio de proximidad física en un mismo territorio. La superposición de esta red asociativa, comercial y religiosa sobre el asentamiento de miembros de un mismo colectivo, contribuye a generar nuevos lugares de referencia y nuevas centralidades, que contribuyen a incorporar nuevos usos del espacio urbano. A través de esta estrategia de concentración espacial, y de desarrollo de espacios y estructuras -formales e informales- de apoyo, relación, encuentro y, sobre todo, de intercambio de información, constituyen la base sobre la cual puede progresar este proceso de configuración comunitaria. Desde estos espacios comunitarios (como asociaciones, cafés, carnicerías *halal*, librerías islámicas y mezquitas) se intenta recrear sobre la trama urbana un idealizado orden social, con tiempos y espacios propios inspirados en la sociedad de origen, y que son fundamentalmente diferentes a los de la sociedad receptora.

Estas concentraciones han contribuido entre algunos analistas, a generar la idea de que las comunidades musulmanas estaban reproduciendo "nuevas medinas" en territorio europeo. Se hace difícil aceptar que nos hallamos ante el transplante de modelos de definición y uso del espacio público que son propios de las sociedades musulmanas. En cambio, lo que sí se observa es el progresivo acomodamiento de unas instituciones (como las mezquitas), que no pueden imponer sus parámetros de ordenación temporal y espacial en la sociedad europea, pero que intentan reformular su influencia comunitaria en diferentes contextos y situaciones.

Esta concentración espacial genera entre las sociedades occidentales un evidente grado de visibilidad de estas presencias. De hecho, la misma noción de visibilidad se encuentra en la base de la oposición entre espacio privado y espacio público. Las diferentes formas de comprender el espacio público que aportan los colectivos inmigrantes, no siempre coinciden con aquellas que han sido definidas en la sociedad occidental, y su falta de concordancia ha supuesto en ocasiones más de un problema. En las sociedades europeas, la participación individual en la esfera pública se convierte en el principal indicador de integración social. Según esta lógica, el hecho de que las mujeres musulmanas no salgan a la calle es interpretado como indicador de su no-integración, y viceversa. Sin embargo, la manifestación pública y colectiva de la religiosidad musulmana (por ejemplo, con motivo del final del ramadán, a través de oraciones comunitarias en espacios al aire libre como plazas o parques), contrasta con los principios de secularización de la espacio público, y se interpreta como manifestación externa de una religiosidad colectiva, que en ocasiones se interpreta como freno a la integración social de este colectivo.

En este sentido, el ámbito público propio de la sociedad catalana se combina con la creación de un nuevo ámbito público de dimensión comunitaria (y con una escala preferentemente local), en donde tiene lugar la expresión de prácticas y referentes propios a estos grupos. Tanto en uno como en otro ámbito público se elaboran pautas de control social sobre los miembros de estos colectivos. Siempre se ha sugerido -de acuerdo con ese criterio de influencia social que se vincula con ese principio de "parroquialización" a la que

nos hemos referido anteriormente-, que las mezquitas ejercen de instituciones "vigilantes" de una determinada moralidad pública en contextos no musulmanes. Las dudas al respecto de este ejercicio de control social ya han sido expuestas anteriormente, lo que no significa que en acciones concretas llevadas a cabo por parte de sus responsables y sus figuras religiosas (tal como veremos posteriormente) se expresen argumentos en favor al mantenimiento de tales principios. En si mismas, las mezquitas en Europa difícilmente pueden convertirse en lo que Lewis Coser llamó "instituciones voraces"<sup>165</sup>, por mucho que en Occidente se les considere como activas reguladoras de una moralidad pública islámica.

Pero en todo caso, es más plausible formular como hipótesis la idea de que la mezquita como institución juega un papel instrumental dentro del proceso de configuración comunitaria, que se basa en el mantenimiento y transmisión de un conjunto de principios y prácticas que entremezclan lo cultural y lo religioso, como medio para mantener un vínculo con la sociedad de origen. La mezquita actúa como medio complementario con la otra institución protagonista de este proceso, como es la familia. Ambas actúan como los engranajes que hacen funcionar la misma correa de transmisión, en la que el impulso de uno de ellos permite el movimiento del otro, y viceversa.

El principio comunitario actúa como coadyuvante para que ambas instituciones sean capaces de cumplir con su función socializadora, proporcionándole un marco referencial compartido sobre el cual poder actuar. La comunidad no sólo proporcionan los límites para determinar lo propio de lo ajeno, el "nosotros" respecto a "los otros", sino también el convencimiento de que la pertenencia supone un tributo. El sentido de la "cálida vigilancia de la comunidad" (en palabras de Zygmunt Bauman, 2003) puede tener un significado en clave de

---

<sup>165</sup> "Las instituciones voraces se caracterizan por la presión que ejercen sobre sus componentes individuales para debilitar sus vínculos o impedir que establezcan otros con distintas instituciones o personas cuyas demandas de lealtad pudieran entrar en conflicto con sus propias demandas. [...] El compromiso con las instituciones voraces exige renunciar a la autonomía conquistada por las personas que viven en la intersección de muchos círculos sociales, y sustituirla por una sumisión heterónoma a las demandas voraces de organizaciones que devoran íntegramente al hombre para moldearlo a una imagen al servicio de sus intereses" (Coser, 1978: 16 y 26).

seguridad, de permanencia, pero también de control y de coacción respecto a la disidencia. El hecho de que una parte importante de las relaciones intracomunitarias entre los colectivos musulmanes en Europa, esté mediada a través de lazos de parentesco (Husain-O'Brien, 2000), refuerza aún más el desarrollo de un autocontrol colectivo de los actos de sus miembros.

**FOTOS 11 y 12** Mezquita de Viladecans (15-8-2008) y mezquita Al-Falah de Martorell (20-4-2008).



Fuente: Jordi Moreras

En este marco de relaciones, la reconstrucción de la mezquita en contexto migratorio juega un papel significativo, pero al mismo tiempo marginal: a diferencia de las sociedades de origen, no se sitúa propiamente en el espacio público sino en el ámbito interior y reservado, respecto lo que se entiende por espacio público en las sociedades europeas. En contexto migratorio, los oratorios comunitarios musulmanes acaban adquiriendo un carácter de invisibilidad, apenas inscritos en el espacio urbano y sin ningún elemento que pueda identificar la función de los locales que ocupan: sin minaretes, sin ocupar un edificio singular, sin estar emplazado urbanísticamente en un lugar central y prominente, sin constar en ningún registro oficial y, a menudo, sin ningún tipo de rótulo externo que indique su condición.

Lo que nos interesa averiguar es porqué se observan estrategias en el seno de los colectivos musulmanes que favorecen explícitamente la invisibilidad social de sus espacios de culto comunitario, tal como aparece reflejado en la foto 12.

La razón de mantener un espacio como la mezquita alejado de la esfera pública, podría entenderse como una forma de reaccionar a la presión que se ejerce desde las sociedades europeas a la apertura de centros como éste. Sin querer obviar el efecto que pueden tener estas actitudes reactivas de una parte de la ciudadanía de las sociedades receptoras, quisieramos exponer otras razones de esta deseada invisibilidad, como podrían ser la vinculación que se establece entre la apertura de estos espacios de culto y el proceso de reconstrucción del ámbito familiar durante el trayecto migratorio. Este proceso se entiende dentro de lo que podríamos llamar hipótesis de *recuperación de la práctica religiosa*: es decir, aquella que fue desarrollada por la primera generación de inmigrantes que, tras una primera fase caracterizada por la suspensión o abandono temporal de determinadas observancias culturales y religiosas externas, como forma de poder facilitar su rápida incorporación en la sociedad receptora, se reencuentra con estos referentes culturales y religiosos a través del reagrupamiento familiar como indicador de su asentamiento. La familia, unidad preliminar del ámbito comunitario, se convierte entonces en el agente que genera este proceso de recuperación. El ámbito familiar, no obstante, forma parte de un orden privado, en conexión con la dimensión comunitaria, pero distanciado de la esfera pública de la sociedad receptora. Conciliar el vínculo familiar con el orden público de las sociedades europeas se convierte en una tarea difícil, sujeta siempre a la negociación como alternativa a los posibles conflictos de valores que esta convivencia plantea. La autoridad paterna, deteriorada debido a los nuevos roles que adoptan en contexto migratorio tanto las mujeres como los hijos (especialmente las hijas), busca otros ámbitos donde poder reafirmarse. La mezquita es uno de estos espacios.

La mezquita, más allá de ser un espacio -insistimos- condicionado por género (masculino) y por generación (adultos), se convierte en un espacio de apoyo para la reconstrucción del orden familiar. En paralelo al ámbito familiar, éste se instituye en el marco donde llevar a cabo la recomposición de los referentes sociales y culturales de origen, garantizando la socialización y transmisión religiosa de los hijos. Es ésta una práctica que complementa, sin sustituir, la transmisión que los padres llevan a cabo en el ámbito doméstico, y que se realiza por parte de estas comunidades de base con una notoria discrección,

que contrasta con la reivindicación pública de una educación religiosa islámica por parte de las grandes federaciones musulmanas en España. Se elabora un principio de confianza en relación a la capacidad socializadora del oratorio como institución comunitaria. Una confianza que permite a los padres musulmanes dejar en manos de sus responsables, la importante tarea de conectar a las nuevas generaciones con ese vínculo comunitario, convirtiéndoles "socialmente" en musulmanes. Una confianza que adopta una dimensión bien diferente en relación a la consideración que recibe la formación religiosa que se lleva a cabo en el ámbito de la escolarización formal. Mientras que el oratorio es visto como una institución propia y orientada hacia el mantenimiento de estas referencias colectivas, las escuelas de la sociedad receptora siguen siendo vistas como una institución no propia, que en ocasiones es identificada como un agente aculturador.

La mezquita es, pues, el primer espacio de sociabilidad colectiva y pública de cara al interior del colectivo, que contrasta con la reserva que se mantiene frente al ámbito público de la sociedad europea. Una reserva que, tal como veremos en el apartado final, parece verse transformada ante las nuevas expectativas formuladas por la sociedad europea en relación a estos espacios y a sus funciones sociales.

## D.9. LOS GESTORES DEL CAPITAL RELIGIOSO

Ya se ha comentado que la gran mayoría de los oratorios musulmanes en Cataluña son fruto de un proceso de autorganización colectiva, surgido de la suma concreta de una serie de aportaciones voluntarias de individuos que forman parte de estos colectivos. Las iniciativas particulares sustituyen a las iniciativas gestionadas por parte del estado o de instituciones privadas, tal como es propio en los países musulmanes, y vienen a responder a una serie de demandas de tipo religioso que son formuladas por estos colectivos. Al frente de cada mezquita encontramos a una persona o a un grupo de personas, que aparecen como principales responsables de la misma, y que suelen encargarse de su gestión cotidiana. Esta es la base sobre la que reposa la principal expresión de liderazgo dentro de las comunidades musulmanas locales, que habitualmente supera la otra figura de autoridad religiosa (los imames), hecho que contradice aquellos supuestos que han tendido a sobrevalorar el liderazgo de esta figura. Los responsables de los oratorios se convierten en verdaderos gestores del capital religioso, en el sentido de que son los que proporcionan una respuesta concreta a unas demandas religiosas, mediante la apertura y gestión de un espacio concreto que se ofrece a la comunidad, la contratación del personal religioso necesario para poder garantizar el culto en estos espacios, y la proyección de la mezquita como institución de referencia para el colectivo. Max Weber denominó a estos actores como *promotores privados de lo religioso*, ocupando un papel destacado dentro del campo religioso (Bourdieu, 1971a y 1971b).

Podríamos situar a estos actores dentro de la definición clásica de liderazgo comunitario (o étnico, según la terminología de Marco Martiniello, 1992 <sup>166</sup>), si

---

<sup>166</sup> "El líder étnico es el miembro de una comunidad étnica que tiene la capacidad de ejercer intencionadamente un grado variable de influencia sobre los comportamientos y/o preferencias de los miembros de la comunidad étnica, de cara a satisfacer sus intereses objetivos tal como él los interpreta. Esta influencia, cuando ella es ejercida efectivamente, se hace a través de la

bien buena parte de la legitimidad que obtienen para ocupar esta posición se deriva de la misma institución que quieren promover: la idea de abrir un oratorio en una comunidad musulmana local recibe un apoyo inmediato por parte de sus miembros. Puede discutirse el cómo, el dónde y quién ha de gestionar este proyecto, pero no el porqué. Ello dota de automático respaldo a aquellos miembros del colectivo que deciden encabezar esta iniciativa. La otra fuente de legitimidad proviene del estatus social de que dispongan tales miembros, que pueden haber acumulado previamente un capital de confianza suficiente ante la colectividad, como resultado de su proyección como comerciante, empresario, por sus relaciones con sectores de la sociedad receptora o, simplemente, por haber sido la primera persona del colectivo en llegar a esa población. Esos diferentes perfiles de acceso a este liderazgo, definen tres tipos ideales de acceso, como de definición de la gestión de estos espacios: por un lado nos encontraríamos a los *promotores tradicionales*, gente de una edad ya próxima a la jubilación, que fueron los primeros en instalarse en un municipio y que, por ello, mantienen una autoridad acumulada a lo largo de su trayectoria vital, y que entienden que la apertura del oratorio local permitiría mantener los vínculos con la sociedad de origen. En segundo, podríamos hablar de los *gestores cotidianos*, como aquel perfil de liderazgo que combina su prestigio profesional (comerciante, empresario, profesional liberal), con las tareas cotidianas que supone el hecho de situarse al frente de la gestión del oratorio, lo que les lleva a tener que establecer relaciones, más o menos intensas, con ámbitos sociales externos al colectivo. Este perfil, compuesto por personas de mediana edad, mantiene su prestigio social a partir de la combinación complementaria entre profesionales y gestores comunitarios. El último perfil, el de los *jóvenes implicados*, protagoniza la transición de estos espacios de culto, de ser reductos de una identidad cultural y religiosa de origen, a constituirse como instancias mediadoras con respecto a la sociedad receptora. Es, de los tres perfiles señalados, el que muestra una legitimidad más precaria, puesto que entra en disputa con las dos anteriores, y porque no

---

actividad del líder en una o en varias de las instituciones y organismos que forman la comunidad étnica [...] Por otro lado, el líder disfruta siempre de un cierto grado de reconocimiento por parte de los miembros de la comunidad étnica, reconocimiento que conforma la base de su legitimidad" (Martiniello, 1992: 98).



aporta el suficiente capital de confianza que reclama el colectivo respecto a los gestores de este espacio comunitario. Su conocimiento del medio social, les habilita para hacer frente a las circunstancias futuras que deban resolver estas instituciones (especialmente, en su interacción con la sociedad catalana). En todo caso, éste es un perfil emergente, al ver cómo crece la participación de estos jóvenes en los ámbitos de gestión de estos oratorios, que les son delegados por parte de los otros tipos de líderes.

Quizás la prueba de la complejidad que incorpora la gestión de estos espacios tenga que ver con dos principios: en primer lugar, existe una clara disposición por parte de los miembros de este colectivo a participar activamente en la aportación de recursos (económicos, materiales o humanos) a la creación de estos espacios. Según un dicho del Profeta, "aquel que construye una mezquita, Dios le construirá un monumento parecido en el Paraíso" (al-Bujari, 1984: 165). De ahí la amplia y generosa disposición del colectivo para contribuir de una manera u otra. Ello genera, antes que nada, un sentimiento de apropiación, de sentir como propio ese espacio comunitario que se está gestionando. En sí mismo, ello implica la capacidad para expresar la propia opinión en relación a cómo se está gestionando ese espacio, lo que abre las puertas a la expresión de la discrepancia y la crítica. De esta manera, el oratorio local se convierte en espacio de disputa y de confrontación de intereses, lo que fragiliza las propuestas de liderazgo y de gestión del mismo.

Pero hay un segundo elemento de complejidad, que tiene que ver con el delicado equilibrio que supone el ejercicio de este liderazgo, al tener que mantener dos ámbitos de intervención, dentro y fuera del colectivo. De cara al exterior de la comunidad, estos gestores han de poder negociar con la sociedad europea las posibilidades reales de poder abrir y mantener un espacio de culto musulmán (permisos municipales, trámites administrativos, avales bancarios, normativa vigente sobre espacios públicos, reformas e infraestructuras, pero también formar parte de juntas vecinales, de consejos de convivencia, u otros espacios asociativos propuestos desde la sociedad catalana). Al mismo tiempo, su liderazgo también ha de progresar hacia el interior del colectivo, convocando y organizando al colectivo, visitando otras

comunidades para demandar su ayuda, gestionando el nuevo local, recogiendo mensualmente las aportaciones de los miembros, etc. En lo cotidiano, el mantenimiento económico de estos locales representa la principal preocupación de estos gestores (pagar su alquiler o, en el mejor de los casos, el préstamo bancario contratado para adquirir el local comunitario, cubrir las posibles reparaciones o desperfectos, pagar los recibos de agua, electricidad, teléfono, sin olvidarse de también pagar al imam). Pero en aquellas circunstancias en que aparece algún tipo de contencioso en relación al funcionamiento del oratorio, o a la búsqueda de un emplazamiento alternativo, y en las que los gestores del mismo deben de entrar en largos procesos de negociación con responsables políticos y otros actores sociales, suponen momentos importantes en que este liderazgo es puesto a prueba. El colectivo otorga un crédito de confianza para que estos gestores se conviertan en interlocutores comunitarios en estas situaciones. Un crédito que puede verse incrementado si esas negociaciones fructifican, pero que puede decrecer si éstas fracasan o se prolongan sin resolución.

En los ámbitos comunitarios musulmanes, emergen una serie de figuras que se convierten en públicas, en cuanto a que despiertan una atención continuada por parte del colectivo. Los responsables de las mezquitas (como también los imames, comerciantes o los propietarios de carnicerías *halal*) son evaluados, en cuanto a su comportamiento social, por parte de la comunidad esperando que éstos demuestren activamente su condición de musulmanes modélicos. A través de las implicaciones sociales de sus acciones (trabajo, muestras de generosidad, disponibilidad para el colectivo, honestidad, moralidad pública,...), éstas figuras consiguen acumular una buena reputación, en términos de prestigio. Thomas y Znaniecki, en su clásico estudio sobre el campesino polaco en Europa y América (1974), planteaban que un liderazgo fundamentado por el prestigio podía ser mucho más estable que no aquel que se basaba en la eficiencia, dado que "el prestigio no es el resultado de un juicio racional de cada miembro del grupo individualmente sobre el líder *tal como es*, sino el producto complejo de una actitud mitad-intelectual, mitad-emocional, de de cada uno de los miembros del grupo hacia el líder *tal como es visto por el resto de miembros*" (cursiva de los autores, p. 1333). No obstante, estos autores

consideraban que el progresivo desarrollo de un espíritu crítico y racional por parte de los miembros de estos colectivos inmigrantes, llevaría a que el liderazgo por prestigio dejara paso al liderazgo basado en la eficiencia. En todo caso, y aplicando este supuesto en relación a los colectivos musulmanes en Cataluña, habrá que ver cómo se desarrolla en los inmediatos años esta reclamación de la eficiencia en el liderazgo. Ello supondrá revisar algunos de los parámetros sobre los cuales éste ha sido instituido. Mientras tanto, la situación de transición que afecta a la mezquita como institución, le lleva a asumir nuevos roles y nuevas expectativas, que habrá que ver si contribuyen a fragilizarla aún más, o a facilitar la superación de sus carencias.

## D.10. CONCLUSIÓN: NUEVOS ROLES Y NUEVAS EXPECTATIVAS

Tal como hemos expuesto a lo largo de este capítulo, las dos principales instituciones sociales aportadas por los colectivos musulmanes, la familia y la mezquita, se encuentran en una profunda reformulación, motivada por su difícil reproducción en contexto migratorio. Condicionadas por el imperativo de la integración de sus colectivos de referencia, ambas instituciones se redefinen como forma de incluir entre sus funciones, aquellas otras que son sugeridas en forma de expectativas por parte de la misma sociedad catalana. Por ejemplo, la necesidad de promover de una manera activa la integración funcional de sus miembros (desde aquellos que forman parte del ámbito consanguíneo más restringido, como en el marco más amplio de la comunidad de creyentes), probablemente no figuraba entre sus funciones originales. Pero ello no quiere decir que se esté en contra de ese principio, como parecen sugerir aquellos argumentos que ven en ambas instituciones una barrera a la integración efectiva de sus miembros. Se trata de un problema de *marcos de referencia que no son compartidos*, no del desarrollo de una voluntad contraintegradora por parte de estas instituciones que, en el caso en que así se expresara, lo haría en base a otras claves.

La lógica que mueve a unas instituciones como la mezquita o la familia en contexto migratorio, no es la misma que la de la sociedad catalana cuando piensa en acciones que favorecen la integración social de estos colectivos. Su lógica es la de mantener de una manera activa la referencia religiosa que, en definitiva, ha servido para cohesionar socialmente estos colectivos. En cambio, la sociedad catalana habla en clave de autonomía personal y de participación ciudadana. Que sean lógicas divergentes, no quiere decir que éstas no puedan ser compatibles. Creemos que sin que estos colectivos puedan conseguir afianzar un principio de cohesión social interna (a la que la sociedad catalana

puede contribuir a potenciar, favoreciendo el reconocimiento de estos espacios de referencia), difícilmente podrán afrontar en condiciones favorables su proceso de integración dentro de esta sociedad.

El cruce de expectativas que formula esta institución tanto para la sociedad catalana como para los mismos colectivos musulmanes, muestra hasta qué punto se produce una tensión esencial a la hora de emplazar estos espacios comunitarios en esta sociedad. El siguiente cuadro pretende mostrar los argumentos expuestos desde una y otra perspectiva, respecto a tres de las principales dimensiones de la mezquita como institución social:

**CUADRO 6.** *Las tres dimensiones de la mezquita como institución social*

	<b>Colectivos musulmanes</b>	<b>Sociedad catalana</b>
<i>Reproducción de las referencias de origen</i>	<b>SI</b> La reproducción del origen es uno de los ejes y cometidos principales de esta institución	<b>NO</b> No debería reproducir los parámetros de la sociedad de origen, ya que eso dificulta la integración de estos colectivos en esta sociedad
<i>Influencia sobre el grupo</i>	<b>SI</b> Se entiende que debe de ejercer algún grado de influencia, dado el carácter de centralidad que se proyecta sobre el colectivo	<b>?</b> Comprensión ambigua respecto a su influencia, que en ocasiones es interpretada de manera negativa (puesto que se sugiere que interviene en contra del proceso de integración de estos colectivos), o positiva (dado que su influencia es la que la valida como institución representativa del colectivo)
<i>Interacción con la sociedad catalana</i>	<b>NO</b> No se considera que esta función le sea propia	<b>SI</b> Al representar un cierto sentir colectivo, debe favorecerse su interacción con la sociedad catalana

Fuente: Elaboración propia

En esta tabla se observa muy bien cómo topan entre si diferentes modelos de expresión y participación asociativa. En otra ocasión (Moreras, 2002), sugerimos la difícil aceptación de otros modelos de participación social y política, diferentes a los que define nuestra propia cultura política. Así las distintas estrategias asociativas que desarrollan los colectivos de origen inmigrante, se encuentran a caballo entre la referencia de su sociedad de

origen y la interacción con la sociedad de acogida, y sus expresiones suelen basarse en dos lógicas, complementarias aunque no siempre coincidentes en el tiempo: una *lógica instrumental* que se orienta estratégicamente hacia los espacios y recursos de poder, y otra *lógica expresiva* fundamentada en el desarrollo de estrategias de afirmación de la identidad colectiva (Colom, 1998, 50). En la primera lógica tienen cabida aquellas expresiones tendentes a la reivindicación, negociación y presión política; en la segunda, se sitúan aquellas manifestaciones que persiguen la reafirmación identitaria en el interior del colectivo. Las instituciones políticas de las sociedades receptoras parten de un modelo de asociacionismo inmigrante, en el que se espera que predomine una lógica instrumental (si bien de manera limitada), por encima de la expresiva. Es decir, desde el punto de vista de la integración de estos colectivos, se formula el supuesto de que su participación social es siempre preferible al desarrollo exclusivo de expresiones internas de reafirmación identitaria. De acuerdo con este criterio, las mezquitas se entienden más como espacios de expresividad identitaria interna, lo que debería de sugerir un difícil encaje dentro de los parámetros de interacción con las instituciones públicas. No obstante, y tal como se aprecia en la anterior tabla, la ambigüedad recorre todos los supuestos que son formulados por parte de la sociedad catalana en torno a las tres dimensiones de la mezquita como institución social. Se sugieren dudas respecto al grado de influencia sobre su colectivo de referencia, pero al mismo tiempo se plantea la oportunidad de que esta institución pueda jugar un papel relevante en el plano de las necesidades de interlocución que constantemente son formuladas desde el sector público.

Las ambigüedades que aparecen ante las expectativas en relación a esta institución, se encuentran claramente influidas por el desarrollo de percepciones problemáticas en relación al islam y a los musulmanes. Tras los atentados en Estados Unidos, Madrid y Londres, las sociedades occidentales han proyectado sobre las mezquitas una sombra de sospecha. Si anteriormente el debate se planteaba en torno a la voluntad de los promotores de estos espacios para trabajar en favor de la integración de sus colectivos, ahora el discurso de la integración ha sido reemplazado por el de la prevención ante lo que se considera como una amenaza a la seguridad de la sociedad

occidental. La mezquita se encuentra en el ojo del huracán: su invisibilidad social es reinterpretada en clave de clandestinidad, y la presencia pública de las figuras que la representan (en especial, los imames) se rodean de una sospecha respecto a su supuesta radicalidad.

Lo quiera o no, la mezquita como institución se encuentra envuelta dentro de un debate que se plantea desde fuera del colectivo musulmán, lo que le obliga a adoptar una dimensión cada vez más pública. Sus responsables han tenido que aprender a marchas forzadas a articular un discurso diferente, propio, no victimista ni justificador respecto a "lo que es y no es el islam", adoptando argumentos mucho más propositivos. Puesto que los liderazgos siguen permanentemente fragilizados, la elaboración y exposición de esta nueva imagen pública del islam y de los musulmanes en Cataluña todavía está pendiente de ejecución. Y más aún, cuando el presente sigue condicionando la realidad de estos espacios, muchos de ellos incluso cuestionados en su presencia en el espacio público (fotos 13 y 14), y respecto a los que se sugiere -a un mismo tiempo- que propongan iniciativas de apertura de sus oratorios (las jornadas de "puertas abiertas"), así como que presenten estos centros en una amalgama de "espacios culturales y sociales" como forma de diluir el componente religioso que los define esencialmente.

Y todo ello precisamente cuando la misma mezquita como institución social se encuentra ante cuatro dinámicas que ya están condicionando su inmediata evolución. En primer lugar, la evidencia de su *incapacidad para cubrir las nuevas demandas de culto* que implica el aumento cuantitativo del colectivo (cada semana, los oratorios se encuentran prácticamente saturados durante las oraciones del viernes al mediodía, principalmente), así como el cambio cualitativo de tales necesidades formuladas con la llegada de las familias, la emergencia de las nuevas generaciones, y las nuevas circunstancias que aparecen en la observancia islámica en una sociedad occidental.

En segundo lugar, la *precariedad de recursos se ha vuelto crónica*, hasta el punto en que la mejora de las condiciones de la práctica colectiva (adquisiciones de un local más espacioso, contratación de personal, desarrollo

de proyectos sociales o de atención doctrinal) se encuentra seriamente afectada. La falta de recursos pone a los responsables comunitarios ante la disyuntiva de ir a buscar otros ingresos financieros suplementarios (en la mayoría de los casos provenientes del extranjero), o bien de mantener la situación de precariedad largamente arrastrada. En este sentido, las aportaciones públicas que se han ofrecido desde la Fundación Pluralismo y Convivencia del Ministerio de Justicia, y desde la Dirección General de Asuntos Religiosos de la Generalitat de Catalunya, se muestran del todo insuficientes para cubrir el mantenimiento básico de estos espacios.

**FOTOS 13 y 14.** *Oratorios musulmanes emplazados en módulos prefabricados: Reus (12-6-2004) y Santa Coloma de Gramenet (12-6-2006)*



Fuente: Jordi Moreras

En tercer lugar quedan pendientes *la relación con las nuevas generaciones*, no sólo para conseguir que frecuentan el oratorio, sino también para que formen parte activa de los proyectos que en él se hagan. Hasta ahora, algunos jóvenes comienzan a participar en algunas de las iniciativas que se llevan a cabo en estos espacios, pero convertirlos en lugares atractivos para estos jóvenes, tanto chicos como chicas, supondrá transformar este reducto de pervivencia y vinculación con la sociedad de origen, a espacio de mediación con la sociedad occidental <sup>167</sup>.

---

<sup>167</sup> En las diferentes sesiones de trabajo durante el 21º Congreso Islámico del Sur, organizado por la UCIDE en Mollina (Málaga) los pasados días 8, 9 y 10 de mayo de 2009, algunos de los



Por último, la dinámica que puede condicionar más claramente la evolución de estos espacios es la que se deriva de *las pugnas por el control de la mezquita*. Gestionar un espacio como la mezquita siempre es una tarea complicada, tanto en los aspectos materiales como en la respuesta a las críticas internas. Y más aún cuando la oposición a esta gestión recurre a argumentos doctrinales. Las pugnas por el control doctrinal de la mezquita pueden llegar a suponer serias tensiones en el seno de estos colectivos, así como un significativo cambio de registro en las relaciones entre esta institución y su contexto social inmediato.

La conclusión de todo lo expuesto hasta ahora en relación a la mezquita como institución social, nos lleva a elaborar una reflexión respecto a su pérdida de autoridad en el contexto de la sociedad europea. Dentro de un proceso mucho más amplio que afecta también al resto de instituciones religiosas en contexto occidental, las mezquitas también se ven condicionadas por un proceso de descapitalización de su autoridad religiosa. La implícita secularización de esta institución, al ser considerada como un actor institucional con el que mantener relaciones con otros actores sociales en base a un criterio de asunción de un marco legal civil (en el que entran tanto la laicidad como cualquier otro de los modelos de relación entre Estado y confesiones religiosas en Europa), supone un serio cuestionamiento de su autoridad de base. En cuanto a que no puede reproducir sus funciones originales, la institución mezquita sólo puede proponerse pero no imponerse al conjunto de un colectivo que participa de distintos círculos sociales que les proporcionan parámetros diferenciados para formar parte de esta sociedad. Su promesa como institución socializadora también queda en evidencia, ante la falta de legitimidad que ésta consigue del contexto social en que se ubica: la mezquita necesita "justificarse", algo inverosímil para toda institución social, lo que denota el precario encaje que ha conseguido en el espacio público europeo. El anhelo de las primeras

---

conferenciantes aludieron a la necesidad de atraer a las nuevas generaciones a las actividades que organiza la mezquita como institución del colectivo. Se insistió en el papel de los imames como los responsables de favorecer esta aproximación. Una de las intervenciones destacadas fue la de Mohamed Toujani, presidente del *Consejo Marroquí de Ulama para Europa*, que afirmó que "el imam que ve que entre la gente de la mezquita sólo hay gente mayor, eso demuestra su fracaso", recomendando que "el imam debe conocer la realidad de los jóvenes, bajar a su nivel, e incluso jugar a fútbol con ellos".

generaciones para conseguir una socialización que mantuviera el vínculo inalterable con el origen, es cuestionado desde el interior del propio colectivo, al sugerir las nuevas generaciones que el espacio de la mezquita se convierta en ámbito de mediación y de contextualización en la sociedad occidental. A pesar de esta propuesta de cambio de aires en el seno de esta institución, lo cierto es que aún se está lejos de un supuesto "retorno a la mezquita" entre las nuevas generaciones (lo que en nada es indicativo del abandono de la referencia religiosa que, en forma de pertenencia y no sólo de práctica, puede buscar caminos alternativos en otros espacios). Paradójicamente, son los discursos propios de un rigorismo doctrinal como la *salafiya*, los que favorecen este retorno, no sólo entre jóvenes sino también entre adultos, y no sólo entre hombres sino también entre mujeres. Pero eso será objeto de comentario más detallado en un capítulo posterior.

## **E. LOS IMAMES COMO FIGURAS DE AUTORIDAD RELIGIOSA**

## E.1. NOTA METODOLÓGICA

Para la elaboración de este apartado empírico han sido adoptados tres procedimientos metodológicos, que se han orientado en clave cualitativa: a saber, las entrevistas, la observación participante y el análisis documental. Las entrevistas cualitativas se han llevado a cabo, en base a un cuestionario abierto semidirigido, en el que se han seleccionado cuatro perfiles diferentes de entrevistados: el primero de ellos se correspondía con la figura de los *imames*, entendiendo por ellos a aquellas personas que que ejercen o han ejercido esta función de manera exclusiva o voluntariamente, desde dirigir la oración comunitaria hasta elaborar y dictar el sermón del viernes al mediodía. Estas personas podían o no estar adscritas a un determinado centro islámico. El segundo perfil estaba formado por los *responsables asociativos* que están al frente de los oratorios comunitarios, como miembros de la junta que los dirigen. Ellos son los que tienen la responsabilidad de contratar los servicios de los anteriores especialistas religiosos. El tercer grupo de entrevistados estaba compuesto por *técnicos municipales* con competencia en materia de inmigración o de gestión de la pluralidad religiosa, y que mantienen frecuentes contactos con imames y responsables asociativos. Por último, hemos considerado oportuno entrevistar a diversos *miembros del colectivo musulmán* que, a pesar de compartir su pertenencia como musulmanes, no se declaraban miembros activos del colectivo, pero que expresaban una opinión significativa respecto del rol y las funciones de los imanes. A la hora de incluir las referencias de las citas de los entrevistados en el texto, se ha optado por utilizar la letra cursiva, así como los siguientes códigos: A (imames), RA (responsables asociativos), TM (técnicos municipales) y MC (miembros del colectivo musulmán), seguidos de su respectivo número de orden.

El cómputo total de entrevistas que se han llevado a cabo es el siguiente: veintinueve imames, quince responsables asociativos, ocho técnicos

municipales y nueve miembros del colectivo musulmán. En la determinación de esta muestra se han tenido en cuenta el criterio territorial (dieciseis de los imames trabajaban en la provincia de Barcelona, ocho en Girona, cuatro en Tarragona y uno en Lleida), la importancia del oratorio (han sido entrevistados los responsables y los imanes de los centros más relevantes desde el punto de vista histórico), así como la corriente doctrinal (introduciendo los diferentes corrientes ideológicas del islam presentes en Cataluña). Desde el punto de vista de origen, y tal como recordamos en la introducción de este trabajo, nos hemos centrado exclusivamente en el colectivo marroquí.

La gran mayoría de las entrevistas se han hecho sin uso de grabadora de voz, tomando notas durante la entrevista y/o posteriormente. Se ha preferenciado el uso del castellano o el catalán durante las entrevistas, pero en ocasiones ha sido necesario contar con la ayuda de un intérprete cuando el entrevistado no podía desenvolverse correctamente en una lengua occidental conocida por nosotros.

Han habido dos periodos de investigación claramente definidos, tanto temporalmente como respecto a su objeto de estudio: el primero de ellos se llevó a cabo entre marzo-julio, septiembre-diciembre de 2005, y febrero de 2008, en donde nos dedicamos a las entrevistas con los cuatro perfiles seleccionados, en torno a la figura de los imanes y la autoridad religiosa. El segundo ámbito de investigación se llevó a cabo entre los meses de febrero a julio de 2007, y tuvo como objetivo el estudio de la implantación de la *salafiya* doctrinal en Cataluña (y que constituye la base empírica sobre la cual se ha elaborado el capítulo E.8). Durante este periodo de investigación, se entrevistaron un total de dieciseis jóvenes de origen marroquí, vinculados en diferente grado con comunidades de inspiración salafi. Las referencias en el texto de estas entrevistas utilizarán el siguiente código -SLF-, seguido de su respectivo número de orden.

En el apartado documental, se han consultado recortes de la prensa catalana desde el año 2001, así como otros estudios e informes sobre la realidad del islam en Europa, España y Cataluña. El hecho de recuperar nuestras notas de

campo, recogidas desde 1995 hasta la actualidad, ha sido bastante útil a la hora de reconstruir la evolución de los imames y del proceso de institucionalización del islam, todo ello en Cataluña.

Por último, y de acuerdo con las circunstancias y el contexto en que se ha desarrollado buena parte de la investigación, hemos decidido mantener en el anonimato todas aquellas personas que aceptaron hablar con nosotros. Con ello, lo que pretendemos es evitar traicionar la confianza que algunos de estos entrevistados nos habían concedido para abordar cuestiones delicadas en torno a la cuestión del imamato o de la organización del islam en Cataluña. En el texto, por tanto, se evita hacer cualquier referencia a una comunidad musulmana local, excepto si las circunstancias que la han afectado han sido objeto de atención pública, o bien si sus denominaciones forman parte de bases de datos de consulta pública.

## E.2. LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE UN SUJETO PROBLEMÁTICO

### E.2.1. REPRESENTACIONES

Al iniciar el capítulo B.3.1, retomábamos una cita del danés Jorgen S. Nielsen, en el que se interrogaba por el creciente interés en torno a los imames en Europa. En el marco de la cuestión de la formación de estas figuras religiosas, la pregunta de Nielsen sirve para poner en evidencia los presupuestos no contrastados que se elaboran en relación a los mismos. Su interrogante se orienta respecto a los supuestos políticos que concurren en la percepción social de los imames en Europa. En este capítulo queremos añadir algunos apuntes de tipo epistemológico, en relación a la construcción problemática de la figura de los imames en Cataluña. En una tesis de ciencias sociales no es posible aceptar la "naturalidad" o "veracidad" de aquellas cuestiones que aparentemente se nos presentan como *problemáticas*. La filosofía de la ciencia nos alerta ante la tentación de querer confundir el método y la interrogación científica con el *sentido común*, con la percepción ingenua que elaboramos los seres humanos en relación con la realidad que nos rodea. El filósofo francés Gaston Bachelard consideraba que la ciencia no sirve para explicar la realidad sino para complicarla, pues mediante el rechazo de esta percepción ingenua, es posible contribuir a la construcción del conocimiento. La vigilancia epistemológica de la que habla Bachelard (1990) tiene que ver tanto con la evitación de las "pre-nociones" (tal como también planteó Émile Durkheim), como con el empirismo radical comtiano, tentaciones a las que sucumbe una sociología espontánea <sup>168</sup>.

---

<sup>168</sup> "La experiencia básica o, la observación básica es siempre un primer obstáculo para la cultura científica. En efecto, esta observación básica se presenta con un derroche de imágenes; es pintoresca, concreta, natural, fácil. No hay más que describirla y maravillarse. Se cree entonces comprenderla" (Bachelard, 1990: 22).

"Todo conocimiento científico es una respuesta a una pregunta. [...] Nada es espontáneo. Nada está dado. Todo se contruye" (Bachelard, *ibid.* p. 16). Ningún objeto de interrogación científica puede contruirse fuera de una problemática teórica dada <sup>169</sup>. Es por ello que este trabajo orienta sus interrogantes hacia la figura de los imames en contexto migratorio, desde la perspectiva general de la autoridad religiosa islámica y sus transformaciones, tanto en las sociedades musulmanas como en Europa. Estos interrogantes, derivados de una reflexión científica aportada desde hace años desde perspectivas académicas diferentes, permite volver a *desbrozar* un terreno aparentemente *roturado* y *delimitado* mediante pre-supuestos y pre-nociones.

Estos argumentos no sólo pretenden situar nuestra reflexión dentro de los protocolos de rigurosidad propios de la empresa científica; también pretenden ser una reflexión crítica en relación a la manera en que las pre-nociones y pre-supuestos no contrastados contribuyen a describir y modificar la realidad que muestran. La manera en que se piensa una realidad social dada contribuye a predisponer a los diferentes actores sociales respecto a ella. Desde una perspectiva constructivista del conocimiento, Ian Hacking considera que pensar tiene que ver más con intervenir que con representar: "se dice que la ciencia tiene dos objetivos: la teoría y el experimento. Las teorías tratan de decir cómo es el mundo. La experimentación y las tecnologías subsecuentes lo cambian. Representamos e intervenimos. Representamos para intervenir, e intervenimos a la luz de representaciones" (1996: 49). Esto nos hace pensar en que la manera en que se imagina una realidad social dada, tiene que ver con el interés por intervenir sobre la misma, lo que presupone la existencia de una serie de pre-supuestos respecto a ella que son aceptados como válidos. Pensemos, por ejemplo, en la percepción de la inmigración por parte de los Estados europeos como una cuestión problemática. La movilidad que incorporan los flujos migratorios, y que representa una de las principales dinámicas constitutivas de lo social a lo largo de la historia (Urry, 2005), supone

---

<sup>169</sup> "Un objeto de investigación, por más parcial y parcelario que sea, no puede ser definido y construido sino en función de una problemática teórica que permita someter a un sistemático examen todos los aspectos de la realidad puestos en relación por los problemas que le son planteados" (Bourdieu-Chamboredon-Passeron, 1989: 54).



un primer reto a la capacidad de control y supervisión de las fronteras de los Estados. Pero la legitimidad que éstos desean extraer de sus opiniones públicas para el desarrollo de políticas arbitrarias y excluyentes de cara a la entrada de nuevos inmigrantes, es marcar este fenómeno con una connotación esencialmente problemática en diferentes niveles (en lo social, en lo económico –en tiempos de crisis-, en lo identitario, en la seguridad, etc.) (Sayad, 1999: 393-413).

Ante un objeto como el islam en general, y ante su presencia concreta en territorio europeo, pensados ambos como realidades problemáticas mucho antes del 11-S, se convierten en “problemas públicos” que esperan ser resueltos. En su clásico estudio sobre los problemas del alcohol y la conducción, Joseph R. Gusfield (1981) advertía que no todos los problemas sociales se transforman en problemas públicos, generando controversias en la esfera pública sobre la manera de intervenir sobre ellos. Ello supone la existencia de una problemática, conceptualizada como tal dentro de un debate público, en el que se alude a la responsabilidad de diferentes actores sociales de cara a atajar las causas que provocan tal problemática. La responsabilidad suele convocar la autoridad de aquellos actores que aparecen como los más indicados para intervenir sobre ese problema público, que amenaza por alterar el orden social. La resolución de tales problemas, pues, pertenece a unos actores, de los que se espera que sean capaces de asumir ese reto. Aunque no siempre, Gusfield comenta que suele recaer sobre las administraciones públicas la responsabilidad última para intervenir respecto a una cuestión de la que no se pueden inhibir. En el caso de la inmigración (y en concreto del islam en Europa), aquellas cuestiones que se derivan de su presencia, frecuentemente son consideradas como responsabilidad de las administraciones públicas, lo que supone que éstas asuman la ejecución de políticas concretas de “resolución práctica” de estas problemáticas (Gaxie et al., 1999).

En este capítulo intentaremos reconstruir el proceso de conceptualización de la figura y los roles de los imames en Cataluña como “problema público”, adaptando la perspectiva de Gusfield, e incorporando en ella las percepciones

elaboradas desde tres ámbitos que generan una inmediata complementariedad (no siempre deseada por los diferentes actores que pertenecen a ellos), a la hora de definir este “tema”: el mediático, el político y el académico.

### **E.2.2. DE SUJETOS INVISIBLES A SUJETOS INTERROGADOS**

El barómetro de opinión del Real Instituto Elcano de Estudios Internacionales y Estratégicos del mes de junio de 2004 mostraba que el 34,1% de las respuestas a la pregunta sobre cuáles deberían ser las medidas a tomar para combatir el terrorismo internacional, optaban por desarrollar un mayor "control de inmigrantes (musulmanes) y mezquitas". Tanto la pregunta como la respuesta, ambas formuladas en clave securitaria, se enmarcan en el periodo posterior a los atentados del 11 de marzo de 2004, y más globalmente con los del 11 de septiembre de 2001 en Estados Unidos. Desde entonces hasta ahora, la actualidad ha estado marcada tanto por otras acciones terroristas (Bali, Londres), como por las sucesivas detenciones de activistas vinculados con grupos de inspiración islamista en España. De hecho, España (y, especialmente en Cataluña), ha sido el país europeo donde las fuerzas de seguridad han desarrollado el mayor número de detenciones (Jordan-Horsburgh, 2006).

Ante todo este convulso panorama internacional, lo más extraño hubiera sido que éste no hubiera afectado a la forma en que la sociedad catalana percibe la presencia musulmana en su territorio. Poco tiempo después del 11-S varios libros desarrollaron la hipótesis de la progresiva radicalización del islam en España. Sus presagios se verían desgraciadamente refrendados tras los atentados de Madrid. La "potencial amenaza" se convirtió en dramática realidad, generándose nuevos argumentos que a partir de ahora pasarían a

mostrar al islam y a los musulmanes como una amenaza para esta sociedad  
170 .

Los trabajos de los periodistas Javier Valenzuela (2002) y Pedro Canales con Enrique Montánchez (2002) argumentaban que en los últimos años las lecturas más rigostas y cerradas del islam contemporáneo, habían ido penetrando en el seno de las comunidades musulmanas en España. Ambos trabajos insistían en señalar que la propagación de estas ideas estaba contribuyendo a radicalizar las comunidades formadas por trabajadores inmigrantes, y señalaban a Ceuta y Melilla como lugares especialmente sensibles.

La enunciación de la amenaza ha sido un argumento repetido hasta la saciedad por todo ese vínculo de publicaciones post-11 M (aproximadamente un centenar) que han configurado lo que podríamos denominar como *marco de referencia*, o conjunto de argumentos que suelen repetirse, no tanto en forma como en sustancia, que son aceptados como verdaderos y que no son cuestionados. En su conjunto, se ofrecería un conjunto compacto de pensamientos, y con una cierta tendencia autoreferencial. Ese marco insiste sobre la idea del riesgo que permanece, en mayor o menor grado, ofreciendo diferentes argumentos, que buena parte de ellos situa en aquellos componentes estructurales y textuales que explicarían una supuesta propensión natural del islam como doctrina que justificaría la violencia, y de los musulmanes como colectivo tendente a su automática radicalización. Es muy significativo que este tipo de literatura haya monopolizado el panorama editorial español, ya sea a través de producciones propias como de traducciones de

---

<sup>170</sup> A tenor de las valoraciones vertidas por los responsables políticos españoles en relación con la respuesta de la sociedad española ante los atentados del 11-M, parecería como si ésta hubiera actuado admirable y modélicamente. Ciertamente es que en España no se reprodujeron las reacciones violentas antimusulmanas que provocó el choque del 11-S en otros países occidentales. Pero que la gente no saliera a quemar mezquitas, no significa que la sociedad española hiciera gala de una racional y consciente tolerancia. Es ésta una lectura excesivamente simple, que difícilmente puede explicar el cambio de la percepción social respecto a un colectivo del que se dudaba de su capacidad de integración, y del que ahora se recela ante la supuesta amenaza a la seguridad de esta sociedad. Cumplidos cinco años de los atentados, y antes de que éstos sean (in)conscientemente olvidados por la opinión pública y la clase política (que todo parece indicar que ya ha empezado ese proceso), se requiere la elaboración de una valoración de los efectos secundarios que produjeron tales atentados sobre nuestra sociedad.

autores extranjeros, especialmente de "testimonios de primera mano", a ser posible de musulmanes criticando públicamente no ya sólo el radicalismo sino el islam como matriz de radicalización. La particular selección y traducción de estas obras merecería un estudio aparte, pero nos permiten insistir sobre la existencia de ese marco referencial, claramente influido por el pensamiento conservador y neorientalista de autores norteamericanos como Bernard Lewis o Daniel Pipes, con numerosas publicaciones en español.

La producción propia ha preferido invocar aquellas referencias que forman parte de la identidad de España como nación, en especial Al-Andalus, como forma de hacer aún más cercana a esta amenaza. Algunos autores no han dudado en situar el periodo actual como una fase más de la secular lucha de España contra el islam (Vidal, 2004), argumento que nutre los discursos políticos conservadores (desde la célebre conferencia en la Universidad de Georgetown del ex presidente José María Aznar, hasta los trabajos de la *think-tank* del Partido Popular, la FAES), y que encuentra, en las proclamas de recuperación de Al-Andalus por parte de Al-Qaida, una confirmación de sus tesis (tal como plantea Arístegui, 2005). El recordatorio de Al-Andalus, y la crítica al supuesto modelo toledano de convivencia intercultural, proporciona los argumentos necesarios a Serafín Fanjul (2000, 2004) para criticar la recreación e idealización contemporánea del mito de las tres culturas. Crítica abonada que Rodríguez Magda (2008), sin asomo de la erudición que atesora Fanjul, aprovecha para criticar la posición contemporánea del islam ante los derechos humanos, la situación de la mujer o el terrorismo. Otros autores se sumergen en el análisis textual de las obras de referencia para el islam, a la búsqueda de los argumentos doctrinales que legitiman el uso de la violencia, cosa que -evidentemente- acaban encontrando. Las obras de Antonio Elorza (2004, 2008) son testimonio de esta búsqueda, en la que no se niega la existencia en el islam de un mensaje universal de paz y tolerancia, pero en las que se insiste en que la historia contemporánea demuestra cómo el islam se escoraba hacia otros argumentos de violencia e intolerancia.

Una de las características de todo es marco de referencia en relación a pensar el islam y a los musulmanes como objeto de crítica, es que parten de un

principio de "verdades genéticas" (Ferrié, 1998) que se aplican de manera indistinta, tanto a la doctrina en sí como al grupo humano al que ésta se refiere. Este pensamiento compacto genera una percepción del islam como un todo inalterable, y de los musulmanes como un bloque homogéneo, sin fisuras ni variaciones. Eso favorece aún más el desarrollo de una lectura marcada por el desconocimiento y la sensación de amenaza.

Los medios de comunicación han aceptado tácitamente este marco referencial, al situar la sospecha como una de las premisas que organizaban la presentación de la presencia islámica. Las continuas informaciones referidas al desmantelamiento de células terroristas casi siempre se han acompañado de los retratos policiales de los presuntos islamistas, contribuyendo a dar rostro a una amenaza que, por otro lado, también se presenta como global, al intentar mostrar a través de gráficos y cuadros, las posibles conexiones entre las células capturadas y otros grupos de la nebulosa yihadista <sup>171</sup>.

Los argumentos de la amenaza también tienen un vocabulario habitual, donde los tres principales términos son "mezquitas", "imames" y "yihad". La conexión que se establece entre ellos genera una relación directa, causal y

---

<sup>171</sup> Valgan dos ejemplos gráficos de cómo pueden generarse contradicciones en el tratamiento mediático de las acciones contrterroristas, mezcladas con la realidad de la presencia musulmana en Cataluña. La primera tiene que ver con el tratamiento por parte de *El Periódico de Catalunya* del primer congreso de imames organizado por el Consejo Islámico y Cultural de Cataluña. La noticia de 9 de octubre de 2004 tenía como titular "Barcelona reúne a los 200 imanes de Cataluña", que era acompañado de una serie de fotografías de algunos de los imames que recibían clases de castellano en la sede del Consejo. Las siete imágenes, todas ellas en primer plano, tenían un cierto aire a aquellas que habían servido en noticias anteriores para poner rostro a los detenidos en acciones policiales. A pesar de que éstas eran en color, y que alguno de los fotografiados esbozaba una tímida sonrisa, la comparación respecto a aquellas otras imágenes parece inevitable. El segundo ejemplo tiene que ver con el tratamiento gráfico de la noticia del desmantelamiento de una supuesta célula islamista en Santa Coloma de Gramenet, por parte del periódico *La Vanguardia* de 10 de diciembre de 2004. Ese diario incluyó junto a la noticia un diagrama en el que se intentaba reconstruir las vinculaciones entre diferentes grupos (desde los autores de los atentados del 11-M a los pakistaníes detenidos en Barcelona en septiembre de 2004 -que después serían absueltos sin cargo alguno), y las redes de financiación de al-Qaida. El gráfico, en sí mismo, es erróneo puesto que se organiza de manera circular, por lo que no puede extraerse de él ningún tipo de argumento causal. A pesar del grado de confusión que genera, gráficos como éste sirven para fundamentar la idea de una "trama" que organiza y prepara las acciones de estos grupos de acuerdo con un programa preestablecido. Tal como plantean los actuales estudios sobre las redes yihadistas (Sageman, 2008), la configuración de las conexiones entre unos y otros grupos requiere lecturas mucho más complejas.

reduccionista, que algunos medios no han dudado en explotar: véase el ejemplo del periódico La Razón, de 24 de febrero de 2002, cuyo delirante titular en portada fue "Imames integristas atizan desde las mezquitas a los inmigrantes contra las costumbres españolas".

Que hoy en día las sospechas se centren sobre los espacios (las mezquitas) y los agentes comunitarios (imames), que son considerados como los focos y los propagadores, respectivamente, de discursos radicales en el seno de estos colectivos, no es más que la última fase de un proceso acumulativo de imágenes y pre-supuestos sobre las funciones de unos y otros en la configuración comunitaria de estos colectivos. La figura de los imames parece haber abandonado de una manera definitiva, el nivel de invisibilidad social donde se había mantenido hasta ahora, para adquirir en los últimos años una mayor relevancia y atención, hasta el punto de haberles convertido en sujetos de interrogación (por no decir abiertamente, de sospecha). El debate que se ha generado en torno al islam, a los musulmanes, a los imames y a su integración es un debate endógeno a la sociedad española, que propone unos interrogantes y unos argumentos que son formulados unilateralmente y desde su propio punto de vista. Un debate monocorde (con dimensiones políticas y sociales concretas) en el que no se propone que se incorporen las opiniones generadas desde los colectivos musulmanes, si no es para ratificar la pertinencia de los interrogantes propuestos por los no musulmanes. Intentaremos reconstruir el proceso de elaboración de esta imagen, en tres ámbitos interconectados como son el mundo académico, el político y el mediático.

### **E.2.3. UN SUJETO CIENTÍFICO TARDÍO**

De la misma manera que los estudios sobre inmigración no han abordado la cuestión religiosa hasta fecha muy reciente, la identificación de la figura de los imames comunitarios, su rol e influencia sobre el colectivo, representa un sujeto de estudio muy marginal en la (ya extensa) bibliografía académica sobre

la inmigración en nuestro país. En el estudio pionero sobre el colectivo marroquí en Barcelona de Roca-Roger-Arranz (1983), se hace una rápida referencia a alguno de los oratorios existentes en la ciudad, pero no se habla de imames. El trabajo que prácticamente inaugura la producción académica sobre inmigración extranjera en España, el del Colectivo loé (1987), tan sólo hace una referencia generalizada sobre la pertenencia religiosa del conjunto de colectivos inmigrantes analizados. El informe elaborado por Cáritas sobre la situación de la inmigración musulmana en España (Herrera, 1990), aunque habla con más detalle de cuestiones relacionadas con el culto musulmán, sólo menciona que ha entrevistado al imam del Centro Islámico de Barcelona. También hace referencia al hecho de que imames senegambianos visitan Mataró cada ramadán para dar apoyo a los oratorios locales durante el mes sagrado islámico. El trabajo de Luis Miguel Narbona sobre los marroquíes en Viladecans (1993) incorpora un apartado meramente descriptivo de los aspectos externos que generó la apertura de un centro de culto musulmán en esta población, y citando las dificultades que tenía el colectivo para poder pagar un sueldo en condiciones al imam. El estudio no publicado dirigido por Carlota Solé sobre la inmigración en el Casc Antic de Barcelona (1993) también incluyó en sus anexos una entrevista con el imam del Centro Islámico de Barcelona. La obra coordinada por Bernabé López García (1993) cita muy de pasada la cuestión religiosa entre el colectivo marroquí. Por el contrario, la obra *Marroquins a Catalunya* del Colectivo loé (1994) ya incluye un apartado específico sobre la religiosidad musulmana, y por primera vez una referencia específica a la figura de los imames, hablando de aquellos centros que tienen un imam fijo (lo que para los autores de este estudio es indicativo de su mayor grado de estructuración comunitaria), y los que no lo tienen. El informe sobre asociacionismo inmigrante elaborado por la Federación Española de Municipios y Provincias (FEMP, 1995: 55) hace referencia explícita a que las expresiones de este asociacionismo deben evitar "la instrumentalización política o religiosa-fundamentalista", lo que abre una nueva perspectiva desde la que expresar explícitamente la inquietud que para estos responsables políticos locales supone la emergencia de este tejido asociativo inmigrante.

A partir de mediados de los 90, los distintos estudios sobre inmigración elaborados a nivel general (o específicamente respecto el colectivo marroquí), van incorporando más referencias respecto a la cuestión religiosa y la presencia de imames en las mezquitas locales. El *Atlas sobre la inmigración magrebí* elaborado por el Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos (TEIM, 1996) ya incluye diferentes artículos sobre espacios de culto y asociacionismo. Lo mismo hace el informe sobre inmigración y trabajo social de la Diputación de Barcelona (Maluquer, 1997), que analiza la presencia de estos espacios de culto musulmán en relación con la emergencia de un tejido asociativo inmigrante. No sería hasta a partir del final de la década que se publican los primeros estudios que específicamente abordan la cuestión religiosa islámica en inmigración (Moreras, 1999; Garreta, 2000; Lacomba, 2001 y 2002), y que incorporan explícitamente un apartado dedicado a la figura y el rol de los imames en inmigración.

El estudio de Jordi Garreta sobre los musulmanes en Cataluña (Garreta, 2000), plantea las condiciones del ejercicio del imamato, elaborando una radiografía de la manera en que éstos ejercen su función de guía, de la forma en que son elegidos, de su precariedad respecto a las condiciones laborales y de su escaso conocimiento del medio social en el que ejercen. A partir del comentario de uno de los responsables comunitarios entrevistados en su trabajo, Garreta incorpora la cuestión de los imames como correctores de las prácticas e interpretaciones, lo que le sirve para hacer referencia a la disparidad de orientaciones doctrinales en el seno de estas comunidades: [en relación a las funciones de los imames] destacamos que frecuentemente han de corregir e interpretar: no todas las interpretaciones que se hacen son consideradas como correctas. *'Hay gente que llevan aquí muchos años y rezan, y hacen fallos. Se equivocan. El imam explica y corrige estos fallos'*. La corrección puede referirse a la práctica de los fieles pero también de unos imames respecto a otros. Algunos creen que la interpretación que ellos hacen es la correcta y que los otros no son suficientemente fieles a la tradición" (Garreta, 2000: 109).

Joan Lacomba (2001) también incorpora en su trabajo un apartado específico a la figura de los imames, que considera como "los representantes del Islam



institucionalizado, es decir, el Islam legitimado y producido en el marco de la institución religiosa que es la mezquita” (p. 271). No obstante considera que, en contexto migratorio, los imames pueden dejar de representar al islam oficial, permitiendo la entrada de prácticas religiosas que en su país de origen puedan parecer como heterodoxas. A pesar de que la implícita oposición entre islam oficial e islam heterodoxo sobre la que se apoya el argumento de Lacomba, no es del todo correcta (pues sugiere una desvinculación entre ambas interpretaciones que no se produce en las sociedades musulmanas, a pesar de los enfoques clásicos del estructuralismo antropológico de Ernest Gellner y otros), los discursos de los tres imames que entrevista permiten entrever las dinámicas de adecuación y adaptación de sus funciones en un contexto no musulmán, con lo que ello incorpora en relación con su influencia sobre el colectivo musulmán.

En el trabajo colectivo editado por Gemma Aubarell y Jordi Moreras (2005), se publican las ponencias presentadas en un seminario sobre la autoridad religiosa islámica en Europa, celebrado en la sede del Instituto Europeo del Mediterráneo en 2003. Junto a las ponencias de autores europeos (Valérie Amiraux Felice Dassetto, Franck Frégosi, Nico Landman y Peter Lewis), se incorpora un trabajo que ampliaba una ponencia presentada en el IV Congreso sobre la Inmigración en España, celebrado en Girona en noviembre de 2004, en el que se proponía una sociografía incompleta sobre los imames en España y en Cataluña, argumentando las dificultades que implica la cuantificación del número de estos profesionales, así como de las condiciones en el ejercicio de sus funciones (Moreras, 2004 y 2005). Finalmente, en enero de 2007 se celebró un seminario entre una veintena de imames, responsables comunitarios y diferentes especialistas sobre el islam en Cataluña, en relación a los roles, expectativas y propuestas de formación de los imames, bajo el patrocinio y organización de la Fundació Jaume Bofill de Barcelona. En el mismo, se presentó una síntesis de las conclusiones más destacadas del estudio empírico que elaboramos por encargo de esta fundación (Moreras, 2006 y 2007a), y que posteriormente sería publicado en forma de monografía (Moreras, 2007b).

Ante este primer conjunto de datos empíricos que proponen estos estudios, es posible imaginar que los trabajos futuros puedan orientarse hacia tres direcciones muy interesantes en el plano teórico (tal como se sugiere entre paréntesis): la comparación con las figuras de autoridad de otros colectivos religiosos minoritarios en Cataluña (la transformación de la autoridad religiosa en contexto migratorio); en el desarrollo de funciones más allá de las estrictamente religiosas en interacción con la sociedad civil catalana (las aportaciones cívicas de los colectivos religiosos minoritarios); o el ejercicio de este liderazgo religioso dentro de un marco doctrinalmente orientado (la interpretación doctrinal de la autoridad religiosa).

#### **E.2.4. LA ATENCIÓN POLÍTICA Y MEDIÁTICA**

La prensa ha dedicado una creciente atención a la presencia musulmana en España, y se ha convertido en una activa potenciadora de su actual visibilidad social. Desde los años 90 hasta la actualidad, en el tratamiento dado por los medios de comunicación de esta realidad, se han ido incorporando progresivamente las figuras de los líderes religiosos de estos colectivos. Una presencia que se hace más notoria, conforme se reconoce la necesidad de encontrar opiniones y interlocuciones del colectivo ante la opinión pública. De hecho, los media han sido (y siguen siendo) promotores de una presentación pública de las comunidades musulmanas, a menudo otorgando una credibilidad mediática a voces con una representatividad comunitaria no contrastada.

Las primeras presencias públicas de imames en Cataluña (que no es lo mismo que decir que su presencia real) se remontan a la invasión de Kuwait por parte del ejército iraquí de 1991, cuando los medios de comunicación querían captar las reacciones de la comunidad árabe-musulmana ante este conflicto. Por aquel tiempo, muchos periodistas acudían al Centro Islámico de Formación Religiosa de Barcelona, la primera mezquita abierta en la ciudad (y, probablemente, la más visible y localizable de las existentes), para recabar las opiniones del imam o responsable del centro, así como del resto de feligreses

que acudía al mismo durante las oraciones diarias. El por entonces imam del centro, el sirio Ammar Al Shabib Abu Said, consiguió una cierta notoriedad pública a través de sus declaraciones, no tanto por su tono -que siempre se mantenía dentro de la moderación-, sino por el hecho de haber sido instituido *de facto*, en la única voz de "autoridad" dentro del colectivo musulmán. A resultas de ello, el imam Abu Said, consiguió una cierta notoriedad pública, lo que favoreció que fuera invitado a participar en la constitución del espacio multireligioso llamado Centro Abraham, promovido por el Ayuntamiento de Barcelona durante la celebración de los Juegos Olímpicos de 1992. Desde entonces, y coincidiendo con hechos que tuvieran que ver con el mundo árabe-musulmán, con la inmigración o con la presencia del islam en Cataluña, la opinión del imam Abu Said fue asiduamente requerida por los media, a pesar de que su castellano no era muy fluido, y necesitaba de la ayuda de un traductor.

Ante el asentamiento de otras comunidades musulmanas inmigradas, y la presencia de nuevas voces fruto de esa heterogeneidad, los medios se vieron obligados a buscar nuevas opiniones en el seno de estos colectivos. De nuevo los imames fueron requeridos como forma de expresar su punto de vista en relación a las diferentes situaciones en las que el colectivo musulmán se vería interpelado por parte de la sociedad catalana. Su consideración como autoridades de referencia para estos colectivos, les otorgaba una credibilidad en relación a sus comentarios y sentencias. Su criterio sería convocado a partir de las primeras polémicas públicas que se relacionaron con la presencia de los colectivos musulmanes en Cataluña. Así, cuando en octubre de 1997 un padre marroquí sacó sus tres hijas de una escuela pública de Girona porque daban clases de gimnasia y de música, los medios de comunicación catalanes buscaron la opinión de imames y otros interlocutores del colectivo musulmán, además de expertos en inmigración o en islam, para ver si la tradición islámica decía algo al respecto. Las respuestas dadas por unos y por otros serían,

ciertamente, ambiguas y dispares dados los criterios y argumentos que fueron utilizados por unos y otros <sup>172</sup>.

Será a partir de 2000, coincidiendo con el momento en que se formulan nuevas propuestas de institucionalización del islam en Cataluña con la creación del Consejo Islámico y Cultural, en que la figura de los imames empieza a adquirir una mayor centralidad en el debate en torno a esta presencia. El artículo "Queremos imames catalanes" firmado por Andreu Claret en el diario *Avui* (3 de marzo de 2000) refleja el estado de opinión presente en Cataluña en ese tiempo respecto a los imames, que temía que su déficit de formación y de conocimiento de la realidad catalana fuera un estorbo para hacer los imames verdaderos agentes de integración de sus colectivos: "a todos nos interesa que haya imames catalanes, como nos interesaba en los años sesenta que los obispos fueran catalanes, tanto para los creyentes como para los no creyentes. A los inmigrantes de religión musulmana, todavía les debería de preocupar e interesar aún más si aspiran a integrarse en una sociedad laica como la nuestra y a hacer de las mezquitas uno de los instrumentos de esta integración".

El informe del año 2000 presentado por el Síndic de Greuges al Parlament de Cataluña, parte de este punto de vista y, por primera vez en el debate político, se sugiere la necesidad de formar a los imames en el conocimiento del país, para fin de facilitar su labor integradora <sup>173</sup>. El mismo Parlamento también ha

---

<sup>172</sup> En un breve artículo, planteamos la paradoja que supone tener que abordar cuestiones como éstas desde una perspectiva en la que se requiere un comentario doctrinal sobre una práctica concreta, dando a entender que si eso fuera contrario a los principios de una fe concreta, ello debería de ser excluido de la práctica educativo y, al contrario, si lo permitiera, rebatir los argumentos presentados por el padre marroquí en este caso. Sea como sea, ello supondría tener que incorporar elementos propios a una lógica doctrinal que no debería de condicionar el contenido de unas u otras materias en el sistema educativo catalán (Moreras, 1999b).

<sup>173</sup> "Las noticias que tenemos sobre las mezquitas en nuestro país nos indican que la proyección más integradora o aisladores depende en gran parte de la personalidad de quien dirige la mezquita, el imam. En este sentido, creo que se debería prestar atención a la formación de imames para facilitar un buen conocimiento de nuestro país y favorecer en ellos un talante abierto ". Presentación del Informe del Síndic de Greuges al Parlament de Cataluña, año 2000 (Diario de Sesiones del Parlament de Cataluña, Serie C-N ° 175, de 26 de abril de 2001, p. 8).

tratado la cuestión de los imames, a través de preguntas formuladas al Consejo Ejecutivo del Gobierno, insistiendo sobre aspectos de su integración <sup>174</sup>, así como en el debate en torno a la Moción 115/VI del Parlament de Catalunya sobre la política hacia las confesiones religiosas <sup>175</sup>. En la citada Moción se insta al Gobierno a "fomentar la catalanidad de las jerarquías religiosas", así como a "evitar las injerencias de estados no democráticos y con vocación teocrática, especialmente sobre las personas encargadas del culto y el adoctrinamiento". En virtud de este acuerdo parlamentario, la Dirección General de Asuntos Religiosos ha desarrollado hasta la actualidad diversas ediciones de un curso de lengua y cultura catalanas dirigido a imames.

No obstante, distintas polémicas que tienen como centro declaraciones o posicionamientos protagonizados desarrolladas por imames que ejercen como tales en Catalunya, han generado dudas en la opinión pública y en la clase política, sobre su disposición a participar activamente en este proceso de integración. Las declaraciones en octubre de 2000 del imam autoproclamado de una mezquita de Sabadell en el que afirmaba que "un mundo sin judíos sería un paraíso" (y que posteriormente pidió disculpas públicamente); las hechas por dos imames africanos de las comarcas de Lleida en mayo de 2001 justificando la ablación del clítoris como práctica cultural (que también rectificó de inmediato); la negativa a hablar con la alcaldesa de Premià de Mar por parte del imam local (hecho producido hacía 4 ó 5 años, y que fue comentado por la propia alcaldesa en mayo de 2002, en pleno conflicto por el cierre de la mezquita local, y que provocó la inmediata reacción de destacados líderes políticos catalanes que reclamaron su expulsión, si bien ya hacía años que ese imam ya no vivía en Premià); los comentarios del entonces presidente del

---

<sup>174</sup> "Pregunta al Consejo Ejecutivo a responder por escrito sobre la presencia de imames en la nueva inmigración" (Grupo Parlamentario de Esquerra Republicana de Catalunya, 22 de mayo de 2000. Boletín Oficial del Parlamento de Catalunya, nº 67, 7 de junio de 2000. Respuesta por parte de la Consejera de Bienestar Social: Boletín Oficial del Parlamento de Catalunya, nº 88, 28 de julio de 2000). "Pregunta al Consejo Ejecutivo a responder por escrito sobre el estado de la denuncia hecha al imam de Sabadell" (Grupo Parlamentario de Esquerra Republicana de Catalunya, 11 de enero de 2001. Boletín Oficial del Parlamento de Catalunya, nº 143, 31 de enero de 2001. Respuesta por parte de la Consejera de Gobernación y Relaciones Institucionales: Boletín Oficial del Parlamento de Catalunya, nº162, 20 de marzo de 2001).

<sup>175</sup> Ver Boletín Oficial del Parlamento de Catalunya, nº 210, de 30 de julio de 2001.

Consejo Islámico y Cultural de Cataluña también en mayo de 2002 argumentando que durante todo el tiempo que había vivido en el país no le había sido necesario aprender el idioma (fuertemente criticado por el propio presidente de la Generalitat, a pesar de que formaba parte de los imames que habían iniciado el curso de catalán organizado por el Consorcio de Normalización Lingüística y la Secretaría de Asuntos Religiosos), o las críticas que poco tiempo más tarde haría, en el mismo sentido, el imam del Centro Islámico de Formación Religiosa de Barcelona, sobre las dificultades para integrarse que tienen los inmigrantes en Cataluña (siendo recibido por el mismo presidente de la Generalitat que le pidió que reconsiderase tales afirmaciones).

Hubo un caso, sin embargo, que generó una especial inquietud: la polémica en torno la obra "La mujer en el Islam" escrita por el imam de origen sirio Mohamed Kamal Mustafa, y su condena en enero de 2004 por un tribunal de Barcelona. Y es que el imam Kamal pasa por ser reconocido como una de las personas mejor formadas en doctrina islámica en España, que desarrolla su labor de imam desde el año 1984, y que desde 1992 es el imam principal de la mezquita Suhail de Fuengirola. Este caso puede ser interpretado como aquel que establece un punto y aparte cualitativo respecto a las anteriores polémicas, que se inscribían claramente dentro de la discusión en torno a la integración de la inmigración musulmana. Nos emplaza dentro del debate sobre la introducción de interpretaciones literalistas en el seno de estos colectivos. Del imam Kamal y de la mezquita de Fuengirola se destaca que estaban financiados con dinero de origen saudí, como también lo está el Centro Islámico de Madrid (conocido popularmente como la mezquita de la M-30), que se identifica como el vector de introducción del wahhabismo en España.

El caso del imam de Fuengirola sirvió para certificar ese principio que atribuía a estas figuras religiosas un componente inherentemente intolerante. El término "imam", incluso, fue utilizado como insulto político: en una nota de prensa de enero de 2004 inserta en la web del partido Esquerra Republicana de Catalunya, el diputado al Congreso, Joan Puigcercós "explicó que la estrategia de ERC para las próximas elecciones al Congreso y al Senado es 'defender el

Gobierno de Cataluña ante la fatua de los imames del PP, el pensamiento único".

Más allá de estas salidas de tono, lo cierto es que los atentados en Madrid de 2004 pusieron sobre la mesa las evidencias de la existencia de núcleos de radicalismo islámico en España. En la conexión que se sugiere que puede existir entre el islam radical y el islam inmigrado, los medios no dudan en considerar que el agente conector pasa por la influencia de ciertos imames.

Después de las críticas expresadas por el presidente de la Asociación de Trabajadores Inmigrantes Marroquíes en España (ATIME), Mustafá El Mirabet, para acabar con "la tolerancia con los iluminados que lanzan sermones en los garajes" (*El País*, 7 de abril de 2004), y la réplica favorable del Ministro del Interior, José Antonio Alonso, que según su opinión "hay que ir a un escenario legal en el que se pueda controlar a los imames de las pequeñas mezquitas, que es donde se produce esa articulación del fundamentalismo islámico" (*El País*, 2 de mayo de 2004), toda expresión informal o no regulada del culto islámico pasó a ser considerada como sospechosa. Las figuras de los imames y su heterogeneidad, atraen la atención de los medios de comunicación, que elaboran diferentes trabajos al respecto: "De oficio, imam", *El Dominical de El Periódico de Catalunya*, 23 de mayo de 2004; "El laberinto de los imames ", *El País Semanal*, 6 de junio de 2004.

La primera entrevista de un imam en la televisión pública catalana, se llevó a cabo el 11 de octubre de 2004, en el programa "La nit al dia". En ella, el presidente del Consejo Islámico de Cataluña, e imam de la mezquita Tariq ibn Ziyad de Barcelona, Lahcen Saaou, respondió a las preguntas de la presentadora del programa, referidas a la situación del islam en Cataluña, y en las que no faltaron referencias a la cuestión de los imames, de las mezquitas y de la situación de la mujer en el islam <sup>176</sup>.

---

<sup>176</sup> La anécdota de la entrevista se produjo al final de la misma, cuando el presidente del Consejo Islámico se despidió dando "felicidades para toda España, y que celebre bien la fiesta de la Constitución".

Aunque con apuntes muy puntuales, la cuestión de los imames sigue siendo tratada por la clase política española y catalana. Aparte de algunas alusiones puntuales hechas durante las sesiones de la comisión del Congreso de los Diputados sobre el 11 de marzo, así como en sus resoluciones finales <sup>177</sup>, ha habido otros momentos en que los políticos se han referido a los imames, ya sea directamente o bien como argumento para abordar otras cuestiones. Por ejemplo, en una pregunta a la Ministra de Educación y Ciencia por parte de un diputado del Grupo Popular sobre los criterios y garantías por el nombramiento de los profesores de religión islámica, la referencia a casos protagonizados por imames servía para que el diputado popular expresar sus dudas del encaje del islam en el sistema educativo español <sup>178</sup>. Uno de los casos al que se refería era el del imam de Fuengirola, Kamal Mustafa, respecto al cual se han dirigido tres preguntas en el mes de enero de 2005 a la Mesa del Congreso de los Diputados, en las que se interroga al gobierno sobre las actividades que sustituían a su reclusión penitenciaria. El último caso de referencia secundaria a la figura de los imames, proviene de la intervención del diputado por Convergència i Unió, Josep Antoni Duran i Lleida, donde argumentaba la necesidad de incluir la enseñanza religiosa islámica en la escuela, de acuerdo con este argumento: "cada día tenemos una mayor presencia de inmigrantes con una religión distinta a la nuestra. ¿Qué preferimos, que la enseñanza religiosa se imparta en las mezquitas o que se pueda establecer en los colegios? ¿Qué preferimos, una enseñanza, si los padres tienen derecho a solicitarla, que pueda darse desde los centros, públicos o concertados, o que en cambio se retira la religión de la escuela y que esa enseñanza pueda darse desde lugares no controlados en el futuro?" <sup>179</sup>. En Cataluña, en esta legislatura ha habido dos preguntas parlamentarias dirigidas al gobierno: en la primera de

---

<sup>177</sup> En el ámbito de las resoluciones adoptadas por los diferentes grupos políticos en materia de cooperación con las comunidades musulmanas, se incorporan los siguientes puntos: "c) Los poderes públicos facilitarán el culto musulmán y el encuentro entre quienes profesan esa religión en espacios dignos y abiertos a la comunidad, evitando la proliferación de centros de culto sin control ni registro (...) f) Facilitar, apoyar y considerar con respeto a aquellas personas que realizan labores directivas en la religión musulmana, como medio para aislar a los violentos" (Documento final de la Comisión sobre el 11-M. Congreso de los Diputados).

<sup>178</sup> *Diario de sesiones del Congreso de los Diputados* (VIII legislatura), 24 de noviembre de 2004.

<sup>179</sup> *Diario de sesiones del Congreso de los Diputados* (VIII legislatura), 3 de noviembre de 2005.



ellas, hecha desde el Grupo Popular, se preguntaba si el gobierno y el Departamento de Interior tenían la intención de "vigilar las actividades de los imames", mientras que la segunda preguntaba cuál sería la respuesta del gobierno para evitar hechos de discriminación de género como el que protagonizó durante el ramadán de 2005 uno de los imames de Lleida, al negarse a ser entrevistado por una mujer periodista <sup>180</sup>.

En el desmantelamiento en Cataluña de redes relacionadas con actividades islamistas, se han producido dos casos en los que los imames adscritos a mezquitas locales fueron detenidos por, presuntamente, estar vinculados con éstas: fueron los casos de Mataró (noviembre de 2004) y de Vilanova i la Geltrú (enero de 2006). Ambos casos fueron destacados ampliamente por los medios de comunicación catalanes, especialmente éste último. "Un imam que no se integró": éste fue el subtítulo de un artículo publicado en el diario *El País* (11 de enero de 2006), en referencia a la detención del imam de Vilanova i la Geltrú, el día de la celebración de la fiesta del sacrificio. Tras la lectura del artículo, elaborado por la periodista a través de las aportaciones de diferentes testimonios que conocían mejor o peor la vida que hacía el imam, se tiene la sensación de estar leyendo lo que podría ser la descripción de muchas de las personas que ejercen esta función en Cataluña. El texto no hace referencia en ningún momento a la orientación doctrinal del imam, sino a sus hábitos de no participación en la vida social de la localidad (no era miembro de las asociaciones musulmanas del municipio), salía de casa y sólo iba a la mezquita ("apenas salía de casa si no era para cumplir con las obligaciones de su cargo religioso, basadas en acudir a la mezquita a las cinco de la mañana, a las 13.00 y a las 20.30 horas en las que la comunidad musulmana se juntaba para rezar") y no sabía hablar castellano ("prueba de la escasa integración es que éste no hablaba castellano"). Todos ellos son rasgos que son compartidos por

---

<sup>180</sup> Pregunta al Consejo Ejecutivo a responder por escrito sobre si los Mossos d'Esquadra vigilarán las actividades de los imames" (Grupo Parlamentario Partido Popular de Cataluña, 28 de mayo de 2004. Boletín Oficial del Parlament de Catalunya, nº 70, 18 de junio de 2004, y Pregunta al Consejo Ejecutivo a responder por escrito sobre cómo piensa evitar hechos discriminatorios con el protagonizado por el imam de Lleida (Grupo Parlamentario de Convergència i Unió, 7 de noviembre de 2005. Boletín Oficial del Parlament de Catalunya, nº 247) y respuesta del Gobierno (7 de diciembre de 2005. Boletín Oficial del Parlament de Catalunya, nº 267), respectivamente.

muchos de los imames que trabajan en la actualidad en Cataluña. A pesar de todo, aquellos que fueron entrevistados por la periodista, mostraron su extrañeza ante la detención, pues "sus compatriotas lo describen como cordial y aparentemente buena persona".

Los imames, pues, han pasado de ser sujetos invisibles a sujetos interrogados (en clave securitaria) y interpelados (en clave social). El último episodio de este cuestionamiento público tuvo lugar como consecuencia de la detención en enero de 2008 de una presunta célula de yihadistas pakistaníes que pretendían atacar en el metro de Barcelona. Las fuerzas de seguridad detuvieron a once personas, una de ellas ejercía como imam suplente de la mezquita Tariq ibn Ziyad en la calle Hospital de Barcelona. La vinculación de los detenidos con el movimiento *tabligh* tuvo también un efecto colateral sobre la figura del presidente del Consejo Islámico y Cultural de Cataluña y, asimismo, imam principal de la mezquita citada. Su exposición pública tuvo un fuerte impacto mediático. La siguiente imagen, tomada en el mismo metro de Barcelona, da testimonio de la focalización que esta figura pública tuvo durante la semana posterior a las detenciones (foto 15):

**FOTO 15.** *Noticia en el canal informativo del metro de Barcelona (23 de enero de 2008).*



Fuente: Jordi Moreras

A pesar de la mayor visibilidad y atención pública que reciben los imames en Cataluña, ello no ha supuesto un mejor conocimiento de sus funciones, de sus capacidades y sus discursos. Seguimos estando atrapados por una espiral de ignorancia y desconfianza que dificulta la comprensión del rol que deben jugar estos especialistas religiosos en el encaje del islam en la sociedad catalana.

### E.3. EL MARCO LEGAL

#### E.3.1. EL ESTATUS LEGAL DEL IMAMATO EN ESPAÑA

El Acuerdo de Cooperación de 1992 con la Comisión Islámica de España incluye una referencia explícita a la figura de los imanes y dirigentes religiosos islámicos. El texto del artículo tercero, párrafo primero, se expresa en los siguientes términos:

*“Dirigentes religiosos islámicos e imanes. A efectos legales, son dirigentes religiosos islámicos e Imames de las Comunidades Islámicas las personas físicas dedicadas, con carácter estable, a la dirección de las Comunidades a que se refiere el artículo 1 del presente Acuerdo [a las Comunidades Islámicas inscritas en el Registro de Entidades Religiosas, que formen parte o posteriormente se incorporen a la Comisión Islámica de España o a alguna de las Federaciones Islámicas inscritas integradas en dicha Comisión], a la dirección de la oración, formación y asistencia religiosa islámica y que acredite el cumplimiento de estos requisitos mediante certificación expedida por la Comunidad a la que pertenezca, con la conformidad de la Comisión Islámica de España”* <sup>181</sup>.

Los respectivos textos firmados con protestantes y judíos ese mismo año, también hacían referencia a sus figuras de autoridad religiosa, por lo que se establecía un proceso de equiparación entre todas ellas desde el punto de vista legal, tanto respecto a sus derechos como sus deberes <sup>182</sup>. David García-Pardo (2004: 66) sugiere que "en aras del principio de igualdad, en España, al igual que en otros países europeos, se han equiparado algunas figuras islámicas con los ministros de culto lo que, evidentemente, no deja de ser una ficción

---

<sup>181</sup> El resto de los artículos que hacen referencia explícita a los imanes en el texto del Acuerdo de Cooperación son el 3.2 (respecto al secreto religioso), el 4.1 y 4.2 (respecto al servicio militar), el 5 (respecto a la protección asistencial y su inclusión en el Régimen General de la Seguridad Social), el 7.1 (respecto al requisito de su presencia para la celebración de un matrimonio musulmán) y el 9.1 (respecto a la asistencia religiosa en establecimientos de dependencia pública).

<sup>182</sup> Para un análisis comparado del reconocimiento en derechos y deberes de los ministros de culto evangélicos, judíos y musulmanes después de los Acuerdos de Cooperación firmados en 1992, ver Ramírez Navalón (1994: 135-158). Sobre el marco de reconocimiento jurídico del personal religioso en España, véase Alberca de Castro (1999) y González (2003).

jurídica". Ferrari (2002: 228 y ss.) también alerta sobre estas equiparaciones ficticias que se elaboran entre diversas figuras de autoridad religiosa, partiendo del modelo del sacerdocio católico.

No obstante, el debate que se plantea no es tanto una cuestión del estatuto específico de una serie de funciones religiosas, y de quién se ha de encargar de ellas. Es ante todo una cuestión que tiene que ver con un proceso de burocratización religiosa. Así, hemos de entender que el explícito reconocimiento legal de los imames como figuras religiosas (ya sea a través del texto del Acuerdo como en la práctica de las relaciones institucionales), se entienda en base a una lógica de progresiva clericalización del islam en España. El modelo derivado del marco de relaciones legales e institucionales con la Iglesia católica, ha servido de inspiración para ampliar ese marco de reconocimiento en relación a las otras tres minorías monoteistas. Quizás sea el islam, debido a su propia tradición organizativa en torno a la autoridad religiosa, el que haya planteado más dudas en su ajuste con respecto a este modelo. No vamos a entrar en este apartado a evaluar la legitimidad y/o efectividad de este modelo para el caso islámico, pero sí queremos insistir de nuevo sobre ese proceso de reducción de la complejidad y la especificidad de espacios y funciones religiosas en el seno de un colectivo, a través de la aplicación de categorías que pertenecen a otra tradición diferente. La prevención epistemológica, de nuevo se hace necesaria ante esa rápida equiparación que se (re)produce automáticamente entre figuras tan diferentes entre sí como sacerdote-imam-pastor-rabino. Ya sabemos que unas y otras no cumplen las mismas funciones, pero lo significativo es que tampoco ocupan -en virtud de éstas- el mismo grado de importancia dentro del edificio cultural de cada una de las tradiciones religiosas a las que pertenecen.

Insistimos en que, más allá de las precisiones epistemológicas y de contenido que juzguemos necesarias, lo importante es observar cómo la lógica que envuelve todo el debate que se mantiene sobre estas figuras, tiene un contenido eminentemente burocrático dentro de un proceso de creciente institucionalización. Es decir, los representantes musulmanes pueden recordarnos que un imam no es un sacerdote, o que en el islam no existe una

institución jerárquica como la Iglesia. Pero ello no les impide plantear el reconocimiento de los imames de acuerdo a una lógica que insiste más sobre el cargo que no sobre la función, y por su ubicación dentro de un organigrama de estructuración, más o menos vertical, del culto islámico en Europa. Es decir, se produce una cierta paradoja en cuanto a contenidos y a estrategias que, por otro lado, creemos que no constituye una contradicción de términos, sino simplemente la aceptación de unas reglas de juego que no han sido decididas por ellos.

El artículo tercero del Acuerdo de Cooperación se sitúa en línea con este argumento. Su análisis detallado muestra la serie de presupuestos que estuvieron presentes durante las negociaciones entre los representantes del Ministerio de Justicia y los representantes musulmanes (la Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas, FEERI, y la Unión de Comunidades Islámicas de España, UCIDE) durante el periodo anterior a la firma del Acuerdo de Cooperación en 1992 <sup>183</sup>. En primer lugar, el artículo establece una primera equiparación entre dirigentes religiosos y imames, que no sería incongruente con la función de guía religioso que se espera que cumplan estas figuras, si no fuera porque a continuación el texto indica como una de sus principales tareas la dirección de las comunidades islámicas. De hecho, la incorporación de un principio de liderazgo comunitario fue introducido en el anteproyecto del texto definitivo del Acuerdo, presentado por el Ministerio de Justicia casi al final de las negociaciones mantenidas con los representantes de la FEERI y la UCIDE, en una reunión el 20 de febrero de 1992, después de haber analizado los dos proyectos presentados por ambas federaciones en enero y junio de 1991, respectivamente. En estos dos proyectos, las funciones de imames o dirigentes religiosos se limitaban a las actividades de culto, formación y asistencia religiosa, pero no a la dirección de sus comunidades, lo que introduce un elemento de confusión entre un liderazgo comunitario y un guía doctrinal, que favorece aún más que hoy en día

---

<sup>183</sup> Para un análisis de estas negociaciones, ver Fernández Coronado (1995), especialmente el capítulo tercero.

se acepte ampliamente la idea de que los imames son las figuras que representan el liderazgo en estos colectivos <sup>184</sup>.

En segundo lugar, el texto del artículo destaca que estos dirigentes religiosos y imames tienen que desarrollar su labor con un carácter estable. Los representantes de la FEERI presentaron a la Comisión Asesora de Libertad Religiosa una serie de enmiendas y comentarios al anteproyecto presentado por el Ministerio de Justicia el 20 de octubre de 1991. Una de ellas hacía referencia al hecho de sustituir la noción de "carácter estable" de este personal por la de "dedicación habitual", aduciendo que la tarea de los imames era más una función que no un cargo. La Comisión Asesora, en su reunión de 13 de diciembre de 1991, desestimó este recurso, por razones de seguridad jurídica. Jiménez-Aybar (2004: 165) argumenta que en este artículo se habla de estabilidad de la labor de imam, sin exigir la exclusividad (es decir, que el imam pueda ejercer otras actividades profesionales alternativas). Según su interpretación, "lo que se persigue con dicho precepto es que la función de imam no se desarrolle de un modo meramente provisional, sino que, al contrario, sea en todo momento identificable la persona que, en una comunidad determinada, esté encargada de dicha labor". Sea como sea, este artículo refuerza este principio de explícita burocratización de la figura del imam, no sólo por entender que no puede haber un imam si no se encuentra adscrito a una mezquita concreta, sino que recae sobre él toda una serie de responsabilidades de culto y de dirección comunitaria que contribuyen a equiparar en él tareas que representan ser propias de otros ministros de culto.

Estas funciones religiosas -en tercer lugar-, se expresan en las actividades de culto, formación y asistencia. De hecho, y tal como recuerda Ramírez Navalón (1994: 140) estas tres funciones son definidas globalmente por parte del Estado, pues éstas pueden manifestar las finalidades religiosas de las confesiones que, como tales, puedan ser merecedoras de su reconocimiento.

---

<sup>184</sup> De hecho con esta distinción, los representantes de la FEERI querían conseguir el objetivo contrario: la posibilidad de distinguir claramente entre lo que sería un liderazgo propiamente religioso (los imames), y lo que sería un liderazgo asociativo o comunitario, que reconociera también este liderazgo del colectivo en clave no doctrinal.

Será cada confesión quien las definirá concretamente, destinando una serie de especialistas religiosos para cada función. El texto del artículo hace referencia explícita a la función primera de un imam, como es la dirección de la comunidad durante la oración. En los dos proyectos presentados por las dos federaciones, así como en los comentarios sucesivos a los anteproyectos presentados por el Ministerio, se solicitó la sustitución de esta referencia explícita por una más genérica como "funciones de culto" que, finalmente no fue aceptada por parte de los negociadores del Estado.

En cuarto lugar, al final del artículo se hace referencia a la acreditación necesaria para ejercer estas funciones religiosas. Esta no pasa por tener que demostrar la competencia en materia doctrinal, de acuerdo con algunos requisitos estándar (como, por ejemplo, haber cursado estudios reglados o disponer de alguna certificación oficial), sino simplemente a partir de la indicación que haga la misma comunidad de acuerdo con la Comisión Islámica. Por decirlo así, sin determinar un explícito baremo de evaluación, la decisión se deja en manos de los responsables de la propia comunidad que pueden atribuirse la competencia de esta persona aduciendo otros criterios no necesariamente curriculares, desde una perspectiva de enseñanza reglada occidental. Es interesante mencionar la propuesta que incluía el proyecto de Acuerdo presentado por la UCIDE, que solicitaba que los nombramientos y las bajas de imames al frente de las diferentes comunidades fueran inscritas en el Registro de Entidades Religiosas, que finalmente no sería aceptada.

El elemento más determinante, sin embargo, que se deriva de este artículo es el hecho de que el reconocimiento de los imames y dirigentes religiosos pasa obligatoriamente por la vinculación con una entidad religiosa islámica, inscrita en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia y adscrita a una de las dos federaciones que compone la Comisión Islámica de España. Si a fecha de enero de 2009 existen 633 entidades religiosas islámicas en España (de ellas, ciento treinta y cuatro en Cataluña), según la ley sólo serían reconocidos como imames aquellos que formaran parte de las que se encuentran federadas en la FEERI o la UCIDE, ya que su adscripción federativa es el criterio que permite su reconocimiento legal. El reconocimiento,



sin embargo, no es automático, lo que significa que debe ser el consejo directivo de la entidad el que debe presentar la documentación adecuada del imam para que éste logre su certificación como imam de esta entidad.

El Acuerdo de Cooperación también incorpora, en su artículo 9.1, la cuestión de la asistencia religiosa en establecimientos públicos como cárceles y hospitales <sup>185</sup>. Es éste un nuevo ejemplo de equiparación con respecto a unas funciones que habían estado instituidas desde el ejercicio de esta asistencia por parte de la Iglesia católica y que se considera que también ha de ser propio de las otras comunidades religiosas. Lo cierto es que esta asistencia religiosa poco a poco va incorporándose en prisiones y centros hospitalarios, abriendo el camino hacia la formalización de una práctica habitual, tal como sucede con respecto a la asistencia católica. En opinión de Joaquín Mantecón (2008: 460), el ejercicio de la asistencia religiosa en España no debería de partir de un modelo único, dada la "desigualdad sociológica" que separa la población católica del resto de colectivos religiosos, por lo que "un principio de sano realismo postula un cierto trato diferenciado". El criterio de Mantecón se rige bajo el principio de ajustarse a la necesidad de esta asistencia y, dado que el mismo artículo 9.3 habla de que los gastos de esta asistencia deberán de ser asumidos por la administración pública, sugiere evitar la creación de "un cuerpo de parados a cargo del Estado". En todo caso podríamos objetar a su planteamiento, el hecho de que dé por seguro la necesidad de asistencia religiosa católica (que, en todo caso, también debería de demostrarse), o que no pueda responderse a las demandas de la misma por parte de las minorías religiosas por el simple hecho de que sus demandas sean numéricamente inferiores a las de la mayoría.

---

<sup>185</sup> Artículo 9. 1. "El Estado garantiza el ejercicio del derecho a la asistencia religiosa de los internados en Centros o Establecimientos penitenciarios, hospitalarios, asistenciales u otros análogos del sector público, proporcionada por los Imames o personas designadas por las Comunidades y que deberán ser autorizados por los Organismos administrativos competentes. Las Direcciones de los Centros o Establecimientos Públicos estarán obligadas a transmitir a la Comunidad Islámica correspondiente las solicitudes de asistencia religiosa recibidas de los internos o de sus familiares, si los propios interesados no estuvieran en condiciones de hacerlo. La asistencia religiosa prevista en este artículo comprenderá la que se dispense a los moribundos, así como las honras fúnebres del rito islámico".

Toda esta reflexión se plantea más por la asistencia religiosa en centros hospitalarios, que no en las prisiones. En el primer caso, las diferentes administraciones autonómicas han desarrollado convenios de colaboración con los representantes regionales de la comunidad musulmana <sup>186</sup>. En el segundo, dado que esta cuestión de la asistencia religiosa ha sido reinterpretada en clave de prevención a un posible proceso de adoctrinamiento y radicalización religiosa, las diferentes instituciones penitenciarias han intentado supervisar estrechamente esta práctica. El 9 de junio de 2006 se publicó el Real Decreto para desarrollar los Acuerdos de Cooperación con protestantes, judíos y musulmanes, respecto a esta asistencia religiosa penitenciaria. En el mismo se establecía que el criterio de admisión de estas figuras religiosas tenía que estar regulado a partir de su adscripción a las entidades representativas del islam en el territorio, así como a partir de las "garantías de seguridad exigibles en el ámbito penitenciario" (Mantecon, *ibid*: 463). En Cataluña, el estudio de Justicia i Pau sobre la asistencia religiosa en el ámbito penitenciario (Ibáñez, 2005), muestra que existen toda una serie de deficiencias en la aplicación y garantía de ese derecho. Ante el incremento de orígenes culturales y religiosos de la población reclusa, el estudio sugiere la necesidad de llevar a cabo los ajustes necesarios por parte de las autoridades penitenciarias, para incorporar esta asistencia religiosa dentro de la dinámica de los diferentes centros. En este sentido, desde 2004, la Consejería de Justicia de la Generalitat de Cataluña tiene un convenio de colaboración con el Consejo Islámico y Cultural de Cataluña para el desarrollo de esta asistencia religiosa.

Una vez más, el texto del Acuerdo contrasta con las dinámicas que son generadas en el seno de las comunidades musulmanas, ya no sólo porque no todos los imames disponen de una certificación de la Comisión Islámica de España, sino porque una parte importante de los imames que prestan sus servicios (al menos en relación a Cataluña) lo hacen de forma voluntaria y no estable, al contrario de lo que indica otro de los criterios de la ley. La realidad

---

<sup>186</sup> La Dirección General de Asuntos Religiosos de la Generalitat de Cataluña ha elaborado dos guías en relación a esta asistencia: la *Guia per al respecte a la pluralitat religiosa en l'àmbit hospitalari* (diciembre de 2005) y la *Guia per al respecte a la diversitat de creences en l'àmbit funerari* (mayo de 2008).

muestra diferentes situaciones. Aunque más adelante dedicaremos más tiempo a analizar estas realidades cotidianas, hagamos ahora una breve pincelada de ellas: en ocasiones, esta función se compagina con otra actividad económica habitual, especialmente si la comunidad no dispone de los recursos suficientes para poder ofrecer una retribución continuada a aquella persona que hará de imam. El carácter pluriempleado del imam es mucho más frecuente de lo que se podría pensar, al ser pensado más como un cargo que no como una función. En otros casos, es simplemente uno de los miembros de la comunidad quien cubre temporalmente esta función, por ausencia de una persona que de forma continuada se responsabiliza de la misma. Así, para la preparación y dictado del sermón (*jutba*) preceptivo de la oración del viernes al mediodía, se busca una persona que pueda asumir puntualmente este encargo, ofreciéndole una retribución simbólica.

Considerando, además, que casi todos los imames que trabajan en Cataluña son extranjeros, se plantea entonces la cuestión del permiso de residencia que debe obtener este personal religioso. La vigente Ley Orgánica de extranjería (4/2000, reformada por la 8/2000 y la 14/2003) hace referencia a la exención del permiso de trabajo para estos especialistas religiosos <sup>187</sup>, si bien en el reglamento de ejecución de la ley (Real Decreto 864/2001, de 20 de julio), se especifica con más detalle esta exención. Los requisitos de pertenecer a una confesión registrada y a desarrollar tareas propiamente religiosas, se añaden otras dos condiciones: la de disponer de una certificación que acredite su formación religiosa <sup>188</sup> y la de no desarrollar actividades retribuidas <sup>189</sup>.

---

<sup>187</sup> Art. 41. Excepciones al permiso de trabajo: "No será necesaria la obtención de permiso de trabajo para el ejercicio de las actividades siguientes: (...) h) los ministros, religiosos o representantes de las diferentes iglesias y confesiones, debidamente inscritas en el Registro de Entidades Religiosas, en tanto limiten su actividad a funciones estrictamente religiosas".

<sup>188</sup> Art. 68. Excepciones al permiso de trabajo: 1.2. "Que tengan, previa certificación del Ministerio de Justicia, la condición de miembros del culto, religiosos o representantes de las distintas iglesias y confesiones, habiendo profesado o realizado los estudios requeridos para ello, según las normas internas de las mismas y se hallen investidos y facultados para el ejercicio de su ministerio o para la administración de los sacramentos".

<sup>189</sup> Art. 68. Excepciones al permiso de trabajo: 1.4. "Que no pretendan desarrollar actividades retribuidas, aunque se correspondan con la misión de su iglesia o confesión, ni sean personas vinculadas con una orden, confesión o religión que aún no hayan profesado, aunque temporalmente realicen actividades de carácter pastoral, así como los estudiantes, postulantes, novicios y asociados, aunque lleven a cabo actividades encaminadas a adquirir posteriormente

De todo este articulado legal, se deduce que, excepto aquellos imames que pertenezcan a las ciento treinta y cuatro entidades religiosas islámicas en Cataluña, el resto debe disponer de un tipo de permiso de residencia y de trabajo diferentes a lo que define la ley y su reglamento. Esta situación de "irregularidad funcional" dificulta aún más, tanto el reconocimiento de este personal religioso, como en su equiparación de derechos a los de las otras confesiones reconocidas. El Acuerdo, en su artículo quinto, establece que "de acuerdo con lo dispuesto en el Artículo 1 del Real Decreto 2398/77, de 27 de agosto, los personas que reúnan los requisitos expresados en el Artículo 9 del presente Convenio, quedarán incluidos en el Régimen General de la Seguridad Social, asimilados a trabajadores por cuenta ajena. Las Comunidades islámicas respectivas asumirán los derechos y obligaciones establecidas para los empresarios en el Régimen General de la Seguridad Social". Finalmente, el consejo de ministros de 10 de febrero de 2006 aprobó, a propuesta conjunta de los Ministerios de Justicia y de Trabajo y Asuntos Sociales, un real decreto donde se establecían los términos y condiciones de inclusión en el Régimen General. En la nota de prensa hecha pública por el Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, se indica que "la decisión adoptada hoy por el Consejo de Ministros beneficia a alrededor de 150 imames, que ejercen su actividad en toda España. De ellos, aproximadamente un tercio, ya estaban dados de alta en Seguridad Social por el ejercicio de otras actividades " <sup>190</sup>.

### **E.3.2. EL IMAMATO COMO PROFESIÓN**

El reconocimiento legal de los imames abre el camino a considerar su tarea bajo una óptica profesional. El hecho de que el ya citado artículo 3.1 se refiera a ellos como "personas dedicadas con carácter estable" a tareas de culto y otras, sugiere que se está pensando en clave de especialistas religiosos, que

---

la condición de ministros, sacerdotes o religiosos, o realicen una actividad o servicio temporal en cumplimiento de sus estatutos religiosos".

<sup>190</sup> Fuente: *Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales*, [www.mtas.es](http://www.mtas.es) (Fecha de consulta: 28-2-2006).

juegan un cometido determinado en una estructura concreta. Pero además, que se indique que éstos deberán "acreditar el cumplimiento de estos requisitos mediante certificación", apunta aún más a definir un perfil de especialista religioso. En capítulos anteriores recogimos una definición de los especialistas religiosos como aquellos que "son más diestros en la realización de determinadas tareas religiosas que otros miembros de su comunidad" (De Waal-Malefijt, 1975: 275). En base a la misma, ¿podríamos pensar el imamato como una profesión? ¿Son los imames los profesionales del culto islámico?

La sociología de las profesiones ofrece una perspectiva sugerente en el análisis de la función profesional de los imames, tal como en su tiempo fue aplicado al estudio del personal religioso de otras confesiones. El significado primero del término profesión, se encuentra vinculado con el principio religioso católico de la *professio*. Max Weber, en su interpretación de los procesos de institucionalización religiosa y de los diferentes tipos de autoridad, sugirió que la figura del mago representaba la primera expresión de un perfil profesional, al asumir el cumplimiento de una serie de tareas de intercesión con lo sagrado por parte de su comunidad. Por su parte, la sociología funcionalista anglosajona generó a partir de la década de los cincuenta un numeroso corpus de estudios empíricos sobre el ejercicio de las profesiones religiosas. El trabajo de Fichter (1965), se propone como un estudio sobre el sacerdocio como profesión, analizando todos aquellos elementos que se encuentran presentes en esta ocupación (desde la vocación a la instrucción, desde su especialización a su funcionarización, desde su conciencia de grupo hasta el abandono del sacerdocio). En la introducción de su trabajo, Fichter argumenta los fundamentos de una aproximación sociológica al sacerdocio como profesión: "a pesar de lo 'ultra-terreno' de estos individuos consagrados existe un plano mundano sobre el que su vocación puede ser considerada como una ocupación o profesión. No, naturalmente, como otra manera de 'ganarse la vida', aunque cada una de estas personas, es verdaderamente un 'empleado' de la Iglesia. Él está implicado en algo más que en una ocupación lucrativa. [...] estas personas están 'ocupadas'; luego son 'profesionales'. [...] Estos métodos de conducta, de relacionarse entre sí, con los seculares, y con los que están

fuera de la Iglesia, se prestan evidentemente a un estudio y análisis científico" (1965: 14).

Otros tres trabajos destacables desde esta perspectiva son los de Drewermann (1995, edición original de 1989), Dibié (1993) o Gruau (1999). El primero de ellos es una aproximación esencialmente polémica sobre el componente psicológico de las devociones sacerdotales, que generó un intenso debate en torno a las conclusiones a las que llegaba este teólogo y psicoterapeuta alemán. La obra de Dibié, en cambio, tiene la dimensión de las etnologías clásicas, en su estudio del sacerdocio rural francés, mientras que la de Gruau, sacerdote católico en la Borgoña, se centra sobre la ritualidad religiosa que representa la esencia de la función sacerdotal.

De todo este bagaje de estudios y reflexiones -ciertamente aplicadas a realidades no islámicas- se podrían extraer dos elementos perfectamente aplicables a la consideración de los imames como profesionales religiosos: por un lado el hecho de que, en este trabajo (como también en los discursos políticos y mediáticos que se refieren a ello) hablamos de los imames como "conjunto de personas que ejercen un mismo oficio u ocupación" (Dubar-Tripier, 1998: 11). Este es el fundamento de todo perfil profesional, que nos permite plantear la cuestión de la profesionalización del personal religioso, que no sólo se limita a las condiciones laborales y/o de contratación de los mismos, sino también a su capacitación que es resultado de un proceso de formación previo que les dota de una preparación adecuada y también, aunque no en todos los casos, de una certificación que lo avala. Este sería el primer elemento: el segundo corresponde con el hecho de que la profesionalización se genera en un contexto de progresiva burocratización, o de atribución de cada perfil profesional a una función concreta dentro de una estructura institucionalizada. Los imames en Europa, tal como desarrollaremos más adelante, se encuentran dentro de este proceso de progresiva burocratización e institucionalización de su perfil profesional.

La institución con la que se vincula burocráticamente el imam en Europa es la mezquita, y no la instancia política superior que le asigna como funcionario

para cubrir un puesto determinado en su país de origen. En contexto migratorio, el reconocimiento del carácter profesional de los imames se ve afectado por la fragilidad de la institución que le acoge para el ejercicio de su función. Es ésta una cuestión que, aparte de las circunstancias propias de su selección y régimen laboral, genera interrogantes -a menudo contradictorios- en el seno de las comunidades musulmanas: ¿es la del imam una tarea que debe ser retribuida formalmente por la comunidad, o bien se trata de una función de servicio a ella, meramente voluntaria? Si el imam debe dedicarse, de manera permanente, a unas tareas de guía y atención religiosa del colectivo, ¿puede desarrollar otras actividades remuneradas? Si se le exige una dedicación exclusiva hacia la comunidad, ¿no tiene sentido considerar esto como una tarea profesional que debe de ser retribuida? Si no se les reconoce como profesionales, ¿cómo poder exigir de ellos que cumplan con las expectativas que albergan del colectivo?

A veces este debate adopta un tono doctrinal, en el que se pregunta si es lícito remunerar una función que tiene un contenido espiritual y un servicio comunitario, pero que al mismo tiempo exige un perfil especializado. Hemos consultado la web [www.islamonline.net](http://www.islamonline.net), dentro de su apartado de "fatwa online" (fecha de consulta: 25-11-07), donde se planteó la siguiente cuestión: "¿pueden recibir una retribución económica los imanes que permanecen en la mezquita para dirigir las oraciones colectivas? (cuestión propuesta en abril de 2004). La respuesta, elaborada por el *mufti* Mizammil Siddiqi, se hacía en estos términos: "un imam no debe ser retribuido para dirigir el rezo, sino por el especial tiempo y esfuerzo que supone estar siempre en la mezquita para cumplir este guía. No obstante, si alguien llega a la mezquita para dirigir la oración y pide una retribución concreta para hacer esta tarea, negándose hacerse si no se le paga una cierta cantidad, entonces esto no es aceptable. En este caso, hay que encontrar otra persona que pueda liderar la pregaría sin recibir ninguna retribución". En otra consulta, en esta ocasión dirigida al jeque Muhammad Salih al-Munajjid (en la web [www.islamqa.com](http://www.islamqa.com), de inspiración mucho más rigorista que la anterior; fecha de consulta: 14-2-09), se expone el argumento de que "los actos de culto no pueden ser un medio para conseguir ingresos", ya que éstos actos se entienden como actos voluntarios de fe. En

todo caso, la compensación que puedan recibir los imames se entiende como una forma para aliberarlos de otras tareas, y que se puedan dedicar sin preocupaciones a la dirección del culto. Respecto a este tema, el imam A10 considera que no debe retribuirse al imam (él nunca ha recibido dinero de su comunidad), puesto que considera que ello *"puede pervertir la función del imam. Éste no puede estar pendiente de si ha cobrado o no. En todo caso, el imam deberá de tener cubiertas sus necesidades por parte de la comunidad, tal como se hace en Marruecos"*.

Liberar al imam de sus "obligaciones materiales" para que pueda ejercer como tal ante la colectividad, supone traspasar la responsabilidad de su retribución compensatoria a las comunidades (y en concreto, a los que dirigen el oratorio), a diferencia de la sociedad de origen, en que era el estado o una entidad benefactora la que se encargaba de este asunto. La precariedad de recursos que atenaza el desarrollo de estas comunidades, tiene su primer capítulo en el tipo de retribuciones que reciben los imames, que acostumbra a ser escaso, no siempre regular y complementado con otras prestaciones (como sería en materia de vivienda o de manutención). Dadas estas circunstancias materiales, y dado el perfil "no productivo" de los imames, éstos difícilmente pueden basar su prestigio social en el tipo o cantidad de remuneración que reciba <sup>191</sup>.

No obstante, la presencia en una sociedad europea de los imames como grupo profesional especializado, requiere considerar aquellos principios de garantía de sus derechos como trabajadores (más adelante ya comentaremos en concreto algunas de las situaciones en que se encuentran estos profesionales en Cataluña). Lo que se plantea es cómo hacer compatible el mantenimiento de ese principio doctrinal de no pagar por ocupar el cargo, sino retribuir compensatoriamente el ejercicio de una función, y que esto no afecte a la salvaguarda de los derechos de estos trabajadores. En países como Francia, se ha sugerido contratar a los imames, no tanto para dirigir la oración u otro tipo de ejercicios relacionados con el culto, sino para desarrollar otro tipo de

---

<sup>191</sup> Como ya dijo en el siglo XIV el propio Ibn Jaldún, "las personas encargadas de funciones que se relacionan con la religión, el *qadi*, el *mufti*, los preceptores, los imames, los predicadores y los almuédanos, raramente llegan a enriquecerse" (Ibn Jaldún, 1997: 693).



actividades, evidentemente vinculadas con aquellas que son propias de desarrollar en el seno de una mezquita, como serían la formación religiosa, la atención a enfermos y a internos en las prisiones, o la edición de libros, entre otros. Es ésta una forma de hacer compatibles el ámbito legal y el doctrinal, y ampliando el reconocimiento de estas figuras.

## E.4. EL EJERCICIO DEL IMAMATO EN CATALUÑA

### E.4.1. SOBRE ESTIMACIONES

En los apartados estadísticos de los análisis descriptivos de la presencia del islam en Cataluña, siempre se ha intentado responder a dos interrogantes: ¿cuántos musulmanes residen en este territorio? y ¿cuántas mezquitas hay?. Ahora parece haberse añadido uno nuevo: ¿cuántos imames hay en Cataluña? Si ya era complicado responder a los dos primeros interrogantes, por lo que supone de precisión en relación a fuentes estadísticas secundarias o no completas, lo es aún más estimar el número de imames que ejercen en Cataluña <sup>192</sup>. Sin disponer de ningún tipo de registro estadístico, y fiándose de informaciones empíricas recogidas durante una observación prolongada sobre el terreno, es preciso tener en cuenta una serie de factores: en primer lugar, hay que partir de la evidencia de que existen "mezquitas sin imames", como también "imames sin mezquita". Es decir, hay oratorios musulmanes en Cataluña que no tienen ninguna persona que ejerza esta función de forma regular (siendo los mismos fieles los que se autorganizan para determinar quién de ellos se convierte en su guía durante la oración), como también existen personas que, bien por formación como por experiencia, pueden ser consideradas como imames, pero que no ejercen esta función en ningún centro. En segundo lugar, y partiendo de esta situación previa, se hace necesario considerar las formas de adscripción y/o vinculación que muestran estas figuras religiosas, ya sea en una forma más o menos formalizada y profesional. Lo importante de esta relación entre imam y mezquita es el desarrollo de un vínculo que identifica el primero con la segunda, permitiendo su nominalización territorial (el "imam de Barcelona", o de Salt, o de Mataró). En tercer y último lugar, hay que considerar la pluralidad de funciones que son

---

<sup>192</sup> El diputado del Grupo Catalán en el Congreso, Carles Campuzano, tramitó una pregunta por escrito el 11 de mayo de 2005, sobre el número de imames que ejercen sus funciones religiosas en España. La respuesta del Gobierno (BOE, 27 de junio de 2005) remitía a la información proporcionada por fuentes musulmanas: "la Comisión Islámica informa de la existencia de 149 Imanes ejercientes como Imanes fijos residentes".

atribuidas al imam, y que constan como aquellas demandas que les imponen los responsables de los oratorios para su contratación, pueden generar una situación de progresiva especialización según tareas, como forma de poder superar la precariedad de recursos que impiden a una comunidad dotarse de un imam de forma permanente. Así, existen personas que, con la preparación suficiente que les habilitaría como imames, prefieren convertirse en *jatib* o en predicadores de manera puntual, ya sea durante la *jutba* de la oración de los viernes al mediodía, o durante otros momentos. Otros optan por encargarse de la educación religiosa para niños y niñas en el local de la mezquita, o bien para la atención religiosa en hospitales o en centros penitenciarios. En este sentido se produce un caso paradójico, y que parece ser resultado de ese principio que dice que el de imam no es un cargo sino una función que, una vez que ha finalizado la oración, deja de ser el guía para el colectivo. Es el hecho de que es más fácil que sea posible que cualquier miembro de la comunidad musulmana, de acuerdo con una formación y una práctica mínima, pueda encargarse de la dirección de la oración. Pero no así de otras tareas que requieren una especialización (fruto de una formación o de una experiencia acumulada), y que difícilmente pueden ser cubiertas de forma espontánea: nadie improvisa una *jutba*, ni tampoco uno se responsabiliza de una formación religiosa, sin contar con algún criterio profesional mínimo.

Plantearse el hecho de porqué hay mezquitas sin imam e imames sin mezquita, implica corregir el supuesto que se derivaba del texto del Acuerdo de Cooperación de 1992, en base al cual se establecía la relación directa entre el espacio donde la referencia doctrinal se institucionaliza (la mezquita) y el ejercicio de una función doctrinal y de culto (la figura del imam). Ya se han comentado anteriormente (en el capítulo E.3.1), los argumentos de tipo legal que fueron expuestos durante las negociaciones de este Acuerdo, para reforzar ese vínculo entre espacio y función que favorece explícitamente un principio de burocratización de estas figuras. Dentro del marco de institucionalización que se opera a través del Acuerdo, la idea de pensar la vinculación necesaria entre mezquita e imam (o lo que es lo mismo, negar la posibilidad de que pudiera haber un imam sin mezquita), se ve contrastada por una realidad empírica que sugiere la existencia de excepciones que no necesariamente confirman la

regla, sino que muestran las complejidades que aparecen al considerar el imamato como función o como cargo.

En el proceso de institucionalización que acompaña la configuración de un campo religioso islámico en España y en Cataluña, tiene cierta lógica pensar que las diferentes instancias representativas del colectivo coincidirán con las administraciones públicas, en la voluntad por vincular las figuras de los imames con las mezquitas. Ante un contexto de emergencia de este campo religioso marcado por un principio de fragmentación y precariedad, el hecho de que un oratorio musulmán disponga de un imam con dedicación permanente ha sido interpretado como un indicador de su mayor grado de estructuración comunitaria con respecto a los que no lo tienen. Se sugeriría con ello que la evolución de esta estructuración comunitaria se basa en la progresiva estabilización de la figura del imam (o, de acuerdo con la misma lógica, en el paso del régimen de pertenencia del local que ocupa el oratorio, de alquiler a propiedad). Ciertamente, los responsables comunitarios suelen expresar su voluntad de tener un imam fijo (así como un local en condiciones), como forma de garantizar la respuesta a las necesidades colectivas de culto. Ahora bien, la observación prolongada respecto al grado de permanencia de los imames en estos centros, no nos aporta mucha información al respecto. En la siguiente tabla se analiza la evolución entre 1996 y 2008 de treinta oratorios que pertenecen a quince municipios de la provincia de Barcelona:

**TABLA 8.** Régimen de permanencia de los imames en los oratorios musulmanes de quince municipios de la provincia de Barcelona. Comparación entre 1996, 2002, 2005 y 2008.

Localidad	Nombre de la mezquita	Fecha apertura	Marzo 1996 (1)	Marzo 2002 (2)	Diciembre 2005 (3)	Diciembre 2008 (3)	Centros con el mismo imam
Barcelona	<i>Centro Islámico de Barcelona</i>	1974	Fijo	Fijo	Fijo	Fijo	SI
Barcelona	<i>Rahma</i>	1977	Voluntario	Fijo	Fijo	Fijo	NO
Barcelona	<i>Amical</i>	1978	Voluntario	Voluntario	Voluntario	s.d.	NO
Barcelona	<i>Tarik ben Zyad</i>	1981	Fijo	Fijo	Fijo	Fijo	SI
Hospitalet Ll.	<i>Al-Fath</i>	1984	Fijo	Fijo	Fijo	Fijo	SI
Mataró	<i>Youness</i>	1984	Voluntario	Voluntario	Voluntario	Voluntario	NO
St.Vicenç H.	<i>Al-Bilal</i>	1988	Fijo	Fijo	Fijo	Fijo	NO
Premià M.	<i>At-Tauba</i>	1989	Fijo	Fijo	Fijo	Fijo	NO
Barcelona	<i>Ali</i>	1989	Voluntario	Voluntario	Voluntario	Voluntario	NO
Manresa	<i>Msab bnou Omair</i>	1990	Fijo	Fijo	Fijo	Fijo	NO
Calella	<i>Al-Fath</i>	1990	Voluntario	Fijo	Fijo	Fijo	NO
Berga	<i>Omar bnou al-Khatab</i>	1991	s.d.	Voluntario	Voluntario	Voluntario	NO
Canovelles	<i>Al-Muhajirin</i>	1991	Fijo	Fijo	Fijo	Fijo	SI
Vilafranca P.	<i>Al-Fath</i>	1991	s.d.	Fijo	Fijo	Fijo	NO

Terrassa	<i>Com.Musulmana de Terrassa</i>	1992	Fijo	Fijo	Fijo	Fijo	NO
Manlleu	<i>As-Sunna</i>	1992	Fijo	Fijo	Fijo	Fijo	NO
Mataró	<i>Annour</i>	1992	Fijo	Fijo	Fijo	Fijo	NO
Sta.Coloma	<i>As-Sunna</i>	1994	Fijo	Fijo	Fijo	(cerrada)	NO
Mataró	<i>Al-Ouahda</i>	1994	Fijo	Fijo	Fijo	Fijo	NO
Vilanova Camí	<i>As-Salam</i>	1994	s.d.	Fijo	Fijo	Fijo	NO
Manresa	<i>Al-Fath</i>	1995	Fijo	Fijo	Fijo	Fijo	NO
Barcelona	<i>Minhaj ul Quran</i>	1996	--	Fijo	Fijo	Fijo	NO
Barcelona	<i>Abi Ayoub Ansari</i>	1996	--	Fijo	Fijo	Fijo	NO
Barcelona	<i>Madani</i>	1997	--	Fijo	Fijo	Fijo	NO
Vilanova i la G.	<i>Asoc. Cult. Islámica de Vilanova i la Geltrú</i>	1997	--	Fijo	Fijo	Fijo	
Barcelona	<i>As-Salam</i>	1998	--	Fijo	Fijo	Fijo	SI
Hospitalet Ll.	<i>Asoc. Cult. Árabe Islámica</i>	1999	--	Fijo	s.d.	Fijo	NO
Barcelona	Consejo Islámico y Cultural de Cataluña	2000	--	Fijo	Fijo	Fijo	NO
Barcelona	<i>Hamza</i>	2000	--	Fijo	Voluntario	Fijo	NO
Barcelona	<i>Asociación Cultural al-Qaim</i>	2001	--	Fijo	Fijo	Fijo	SI

s.d. (sin datos)

Fuente: Elaboración propia a partir de:

- (1) Datos extraídos del informe J. Moreras, *Dinàmiques associatives i configuració comunitària dels musulmans residents a l'àrea metropolitana de Barcelona*. Barcelona: Fundació CIDOB por encargo del Ayuntamiento de Barcelona, 1996.
- (2) Datos extraídos del informe J. Moreras, *Aportacions a la gestió de la diversitat. El cas de la presència musulmana a la província de Barcelona*, Barcelona: CRID-Diputació de Barcelona, febrero de 2003.
- (3) Datos extraídos del seguimiento continuado sobre la evolución de las comunidades musulmanas en Cataluña (Consultoria Tr[à]nsits).

Uno de los datos destacados de la anterior tabla tiene que ver con el discreto número de oratorios que en esta muestra mantienen el imam originario (o al menos desde 1996 hasta la actualidad). La permanencia de éstos al frente de los oratorios no parece ser la constante que, en cambio, sí se ve condicionada por una intensa movilidad de estas figuras de unos centros a otros. La mejora de las condiciones laborales, o la pérdida de la confianza por parte de los responsables comunitarios, se presentan como los principales argumentos que explican esta dinámica. Esta movilidad representa la principal dificultad para establecer esa foto fija en relación al número de oratorios en Cataluña que pueden disponer de un imam con dedicación total.

En la tabla se observa que tres de los primeros cinco oratorios que se abrieron en Cataluña, tienen imames que ya han cumplido una larga trayectoria en estos centros. Incluso podríamos afirmar que estos centros son reconocidos en buena parte por las personas que se encuentran a su frente ejerciendo como imames. No obstante, este dato no nos permite concluir que la permanencia del imam es mayor en los centros de larga trayectoria. Existen ejemplos en

esta misma tabla que nos indican que esta relación no es automática: hay centros históricos que siguen teniendo imames voluntarios. Y aún más, hay oratorios que hace pocos años que se han abierto, y que ya disponen de un imam con régimen permanente y contrato laboral. Más que una cuestión de tiempo, creemos que se trata básicamente de una cuestión de gestión del oratorio local, que representa ser la combinación entre una capacidad para gestionar un proyecto comunitario, el hecho de disponer de recursos económicos y disfrutar de la confianza comunitaria, lo que permite determinar el régimen de permanencia de un imam en un oratorio local.

Las estimaciones que puedan hacerse siempre serán arriesgadas ante un panorama tan cambiante y condicionado por circunstancias comunitarias concretas. En el estudio *Les altres religions* (Estruch et al. 2004), basado en una encuesta sociográfica subvencionada por la Dirección General de Asuntos Religiosos de la Generalitat de Catalunya, se afirma que "la mitad de las comunidades tienen un imam con dedicación exclusiva a la mezquita" (p. 210). La encuesta sobre la que se basaba este estudio sólo pretendía saber si las comunidades disponían, o no, de un imam con dedicación exclusiva. En ese mismo texto se nos dice que en la encuesta no se hizo ninguna referencia a la remuneración económica, ni tampoco al régimen de contratación que pudiera explicar qué significaba disponer de un imam en exclusividad. De la misma manera, los autores de este estudio interpretaron que las respuestas negativas a esta pregunta harían referencia al hecho de que una persona actuara como imam de forma voluntaria, sin considerar tampoco la posibilidad de que hubiera oratorios que funcionaran sin imam, y en el que las oraciones diarias fueran dirigidas por cualquiera de los asistentes a las mismas. Ante las dudas que nos sugiere la estimación hecha por este estudio (que, por otro lado, se llevó a cabo parcialmente mediante entrevistas telefónicas, un método poco apropiado para reconocer los matices del régimen de permanencia de los imames), preferimos depositar nuestra confianza en la estimación que nos propusieron los representantes del Consejo Islámico y Cultural en enero de 2006, en la que sugerían que el 70% de los oratorios en Cataluña dispondría de un imam fijo.

## E.4.2. SOBRE TIPOLOGÍAS

Desde el momento en que los imames en Europa se convirtieron en sujeto de atención científica, se produjeron diferentes intentos de desarrollar tipologías en base a diversos criterios, dado el carácter poliforme que mostraban estas figuras religiosas. Felice Dassetto (Dassetto-Bastenier, 1984; Dassetto, 1996; Dassetto, 2005) ha desarrollado una prolongada reflexión sobre las figuras de la autoridad religiosa islámica (imames y otras figuras), que intentan analizar la reproducción o recreación de viejas y nuevas figuras de autoridad. Mohamed Chaabaoui (1994) propone una tipología mucho más específica en torno a la figura de los imames, en la que insiste sobre el hecho de que su labor se encuentra compartida con otras ocupaciones, lo que le permite establecer una distinción entre *imam-presidente* (que compatibiliza la dirección de la oración con la gestión del centro religioso), *imam-estudiante* (que actúa como sustituto o auxiliar del anterior, y que responde a un perfil de joven universitario), *imam-obrero* (surgido de la inmigración, y que compatibiliza esta tarea voluntaria con un trabajo remunerado), *imam temporal* (que ocupa provisionalmente esta función a la espera de que la comunidad encuentre un imam permanente) y *imam de paso* (invitado durante la celebración del ramadán para apoyar al imam residente, o bien para pronunciar la *jutba* o una serie de conferencias). La tipología que elabora Franck Frégosi (2005) retoma el enfoque de Dassetto para proponer una lectura amplia de las figuras de autoridad religiosa que se hayan presentes en el contexto religioso de Francia, y que él denomina como "operadores religiosos musulmanes en inmigración". Así se refiere a los *agentes del culto* (imames o predicadores encargados del culto semanal en los oratorios locales), los *asesores religiosos temporales* (*ulama* y otros destacados teólogos, que actúan como personalidades e intelectuales de influencia sobre el colectivo musulmán), las *múltiples direcciones espirituales* (referidas al islam sufí y a su estructura por cofradías), los *operadores magico-ritualistas* (propias del mundo marabúutico, mediante el ejercicio de prácticas terapéuticas, de adivinación o de protección) y los *nuevos tipos de clérigos seculares* (en referencia a esos nuevos intelectuales musulmanes que

intervienen activamente en el debate en torno a la referencia islámica en Europa).

En estudios anteriores (2004, 2005 y 2007), sugerimos una esquemática tipología respecto a los imames en España y Cataluña, basada en un doble criterio: por un lado, el régimen de permanencia en los oratorios de los mismos (como residentes o voluntarios); por otro, en base a criterios de formación, de trayectoria personal y de complementariedad con otras actividades además de las propias del culto. Así pudimos destacar cuatro perfiles que servirían para plantear a nivel general la expresión de esta figura de autoridad religiosa en España y Cataluña:

Imames-doctores. En primer lugar, encontramos aquellos imames que están adscritos a los grandes centros islámicos abiertos en España. Podríamos citar los ejemplos de Madrid (con el Centro Islámico de la M-30 o la mezquita Abu Bakr), de Valencia (Centro Islámico de Valencia), de Fuengirola (Centro Cultural Islámico Sohail), de Marbella (Mezquita al-Andalus), de Las Palmas (Centro Cultural Islámico) o las sedes del Centro Islámico de Formación Religiosa (en Madrid, Granada y Barcelona). En la mayoría de los casos citados, los imames son originarios de países de Oriente Medio (preferentemente, Siria y Egipto), con una estancia prolongada en España (algunos forman parte de la migración de estudiantes árabes de los años 70 y 80, e incluso algunos de ellos han adquirido la nacionalidad española), y que muestran un perfil formativo elevado (adquirido en universidades como la Azhar en El Cairo, o en las de Arabia Saudí y, a menudo combinado con estudios realizados en universidades occidentales).

Imames-inmigrantes. El segundo perfil se puede considerar como propiamente vinculado con la actual inmigración, y estaría compuesto por aquellos imames de origen marroquí (el origen mayoritario de los imames en España y Cataluña), senegambiano, pakistaní o argelino, que desarrollan su labor en los oratorios musulmanes comunitarios abiertos para estos colectivos. Muestran un perfil formativo muy variado, si bien el acceso a la referencia islámica muestra un talante tradicional (donde prima la memorización del Corán, por encima de haber cursado estudios religiosos reglados) que, sin embargo, se encuentra imbuido por el factor cultural de origen. Algunas de las personas que se incluyen en este perfil, se han hecho imames a lo largo de su propio trayecto migratorio, habiendo sido designados por la propia comunidad para desarrollar esta tarea, en virtud de disponer de un mayor conocimiento del contenido de las ritualidades que acompañan la oración comunitaria, o bien por haber mostrado un talante practicante y devoto ante su comunidad. El suyo es un perfil profesional en precario: no todos ellos disponen de un contrato



que los liga a un oratorio determinado (el hecho de que un imam tenga una dedicación exclusiva en un oratorio, no es garantía de que éste posea un contrato laboral como imam), lo que tiene también consecuencias desde el punto de vista legal (encontrándose en situación irregular, o con permisos de residencia y trabajo donde figuran otras ocupaciones que no son propiamente las de imam).

Imames-voluntarios. Como consecuencia de la precariedad que condiciona el ejercicio profesional de la función de imam, se genera en el seno de estos colectivos un notable índice de voluntarismo en el ejercicio de esta función. Hay personas que buscan una mayor estabilidad profesional con otras actividades laborales, dedicándose a la función de imam al final de su jornada laboral y durante los fines de semana. Otros, por ejemplo, se ofrecen a cubrir temporalmente la baja del imam principal. Las comunidades que tienen un imam voluntario no disponen de los recursos económicos para mantener uno de estable, o bien optan por esta alternativa ante la marcha súbita del imam que hasta entonces era residente. El hecho de que sean voluntarios no significa que no estén preparados doctrinalmente (pues algunos pueden llegar a tener una buena preparación, pese a que prefieren optar por otra ocupación laboral más atractiva), ni tampoco quiere decir que se hayan autoproclamado como tales ante la comunidad. Este perfil sólo hace referencia a la dependencia profesional, y no a la capacidad para desarrollar esta función, que es desarrollada en muchos casos de manera claramente vocacional.

Imames-itinerantes. El cuarto, también podría ser consecuencia de esta situación de precariedad en torno a las figuras religiosas. Es el de los imames que podríamos denominar genéricamente como itinerantes. Se trata de aquellos imames que, a pesar de no estar vinculados o adscritos a una mezquita local, realizan tareas complementarias a las del imam residente. Esta complementariedad adquiere perfiles diferentes: desde la sustitución directa del imam en caso de enfermedad o viaje, a encargarse de la educación religiosa para niños y niñas, o a elaborar y exponer la *jutba* durante la oración comunitaria del viernes al mediodía. A menudo se trata de imames más jóvenes que los anteriores, y que también disponen de un mayor bagaje formativo, al haber sido formados dentro de los sistemas educativos de sus respectivos países (una formación que a menudo complementan con estudios académicos en universidades españolas y catalanas). Algunos de estos imames desarrollan una intensa actividad en distintos oratorios y centros como conferenciante o predicador. En períodos señalados como es el ramadán, por ejemplo, el incremento de la asistencia comunitaria a las oraciones diarias supone un mayor requerimiento de estos profesionales. Una demanda, que a menudo es cubierta por parte de iniciativas como las de los gobiernos musulmanes de origen, que suelen enviar imames de refuerzo, para acompañar temporalmente las tareas de los imames residentes. Este perfil correspondería al que podríamos llamar imames de paso, que son el resultado de iniciativas promovidas por estados musulmanes o por movimientos de interpretación doctrinal islámica, que a lo largo del año

organizan ciclos de seminarios o conferencias dirigidas a las comunidades musulmanas locales.

De esta tipología general, queremos extraer otra tipología más concreta. En el ejercicio cotidiano de la gestión del culto, podemos observar dos tipos de relaciones genéricas entre mezquita e imames: por un lado se establece una relación que puede ser definida en términos de *dependencia directa*, en la que se entiende que existe una vinculación orgánica entre un espacio y una función, y que representa la forma en que esta institución de culto lleva a cabo una gestión de los recursos humanos de que dispone. Por otro lado, podemos hablar en términos de *complementariedad circunstancial* a aquel tipo de relaciones que definen unos perfiles concretos de esta función, ya sea en base a su componente temporal o en relación a la especificidad de la intervención que se demanda a estos profesionales. Es evidente que el primer tipo de relaciones muestra un perfil mucho más estable y definido que el segundo, en donde el componente de provisionalidad aparece mucho más evidente, aunque en muchas ocasiones con una vocación tendente hacia la estabilidad.

Hemos elaborado la siguiente tabla en relación a estos dos tipos de relaciones:

**CUADRO 7.** *Los dos tipos de relaciones entre mezquitas e imames*

<i>dependencia directa</i>	<p><b>Imam residente</b> (aquel que nominalmente se encuentra adscrito a un centro, en base a un vínculo profesional que puede tener un carácter formal -contrato laboral- o informal -retribución que se complementa con otras prestaciones-, y que tiene asignadas básicamente las funciones de culto, elaboración de la <i>jutba</i> y formación religiosa (como principales, a las que se pueden incorporar otras de tipo complementario).</p> <p><b>Imam suplente</b> (cubre la baja temporal del anterior, ya sea por enfermedad o por ausencia del mismo. En los oratorios importantes esta figura suele estar presente, complementando la figura del imam residente, o bien dedicándose a ocupaciones que el imam principal delega en él).</p> <p><b>Imam retirado</b> (aquellas personas que por edad o enfermedad fueron substituidos suelen mantener un cierto prestigio dentro del centro, formando parte incluso del consejo directivo. Su criterio es especialmente valorado para juzgar la función del imam principal).</p>
<i>complementariedad circunstancial</i>	<p><b>Imam voluntario</b> (la persona que ejerce la función de imam con un carácter benévolo, no suele recibir compensación económica alguna, a no ser de que se le demande una colaboración concreta -por ejemplo,</p>

	<p>en el tema de la formación religiosa. En este perfil se desarrolla un principio de vocación de servicio, por parte de unas personas que no necesariamente poseen estudios que los habiliten como imames).</p> <p><b>Jatib u orador invitado</b> (para la elaboración y ejecución del sermón del viernes al mediodía, o bien para llevar a cabo una serie de conferencias, se suele invitar a un predicador que suele ser reconocido por su oratoria o formación, a criterio del imam principal o de los miembros de la junta de la mezquita. En alguna ocasión, especialmente en aquellos centros que no tienen adscrito ningún imam de manera permanente, estos oradores han recibido ofertas para quedarse en ellos, que éstos tuvieron que contrastar con sus ocupaciones laborales).</p> <p><b>Imam provisional</b> (una persona puede estar ejerciendo como imam en un centro a la espera de que sus responsables encuentren una persona que ocupe el cargo de manera permanente. La diferencia entre el imam provisional y el voluntario es que el primero sabe que su función tiene fecha de caducidad, mientras que el segundo es consciente de que su función puede alargarse).</p> <p><b>Imam "en prácticas"</b> (recomendado por el imam principal o por la junta del centro, en ocasiones es posible observar la figura de imames jóvenes, que llevan a cabo su aprendizaje de los aspectos de la gestión del culto. Suelen convertirse en imames suplentes).</p> <p><b>Imam o conferenciante de paso</b> (ya sea invitado como miembros de la corriente doctrinal que comparte la mezquita com otras, o bien invitado durante el mes de ramadán, estos imames-conferenciantes tienen como cometido el desarrollo de actividades de tipo formativo entre las comunidades locales. Algunos de ellos han adquirido un destacado prestigio, lo que hace que tengan importantes audiencias que asisten a sus prédicas y conferencias).</p>
--	---

Fuente: Elaboración propia.

La gestión del culto en los oratorios locales en Cataluña se reparte en base a estos perfiles y recursos humanos, que expresan en mayor o menor grado una cierta estabilidad y dependencia. Lo que sí parece evidente es que las dificultades que tienen los responsables comunitarios para mantener mes a mes a su imam, hace que se tengan en cuenta todas las posibilidades para complementar su función. Mientras tanto, y a la espera de que mejoren las condiciones laborales de los imames como profesionales del culto, éstos seguirán protagonizando una intensa movilidad entre centros (e incluso hacia Europa, tal como comentaremos más adelante).

### **E.4.3. PERFIL DE ACTORES EN EL CAMPO RELIGIOSO**

Todos estos perfiles que acabamos de comentar se inscriben dentro de un contexto concreto, como es el campo religioso islámico en Cataluña, que se encuentra en continua configuración. En él intervienen diferentes figuras de autoridad religiosa, además de los imames, por lo que es preciso situar a éstos y al resto dentro de un marco comprensible en relación al recurso de la referencia islámica en Cataluña. Por otro lado, es necesario reformular la dimensión territorial inmediata en donde se elabora este campo religioso, para comprender su interconexión activa con otros espacios en donde también se lleva a cabo esta referencia a la doctrina islámica en clave de autoridad, y que ejercen una influencia concreta. Es decir, todo campo religioso, por definición, también ha de referirse a un contexto transnacional, en el que intervengan otros campos, que ejercen como esferas de influencia. En el caso concreto de Cataluña, en primer lugar nos hemos de referir a un contexto inmediato como es el español, en el que considerar hasta qué punto la estructura de reconocimiento legal e institucional del islam (así como el debate que surge ante su reforma), puede afectar al desarrollo de las figuras de esta autoridad religiosa. En segundo lugar, y teniendo bien presente que nuestro trabajo gira preferentemente en torno al colectivo marroquí, es necesario tener presente la influencia que se ejerce desde el país de origen en el uso de la referencia islámica. No nos referimos a los intereses de un estado como el marroquí para controlar el desarrollo del islam en Cataluña (pues tan sólo es una parte de esta influencia general que proviene del país de origen), sino a los diferentes debates, expresiones o figuras de la autoridad religiosa, que pueden contribuir a que los marroquíes en Cataluña puedan verse influidos en el desarrollo de su práctica religiosa, como en el reconocimiento y/o cuestionamiento de las diferentes formas de expresión de la autoridad religiosa. En tercer lugar, otras figuras de autoridad que ejercen una influencia incontestable entre las comunidades musulmanas en Cataluña, se sitúan en contextos musulmanes como Arabia Saudí u otros países de Oriente Medio, que gracias a las nuevas tecnologías de la comunicación permiten llegar a las comunidades musulmanas presentes en Europa. Los esfuerzos que invierte el reino saudí en la promoción de las versiones más conservadoras del islam sunní, también

penetran en el contexto español y catalán. Por último, Europa constituye el cuarto ámbito que creemos que influye en las expresiones de la autoridad religiosa en el islam de Cataluña. En Europa residen importantes figuras del pensamiento islámico contemporáneo (Yusuf al-Qaradawi, por ejemplo, pasa largas temporadas en Europa), que participan en diferentes propuestas de reelaboración doctrinal, que despiertan la atención de las comunidades musulmanas.

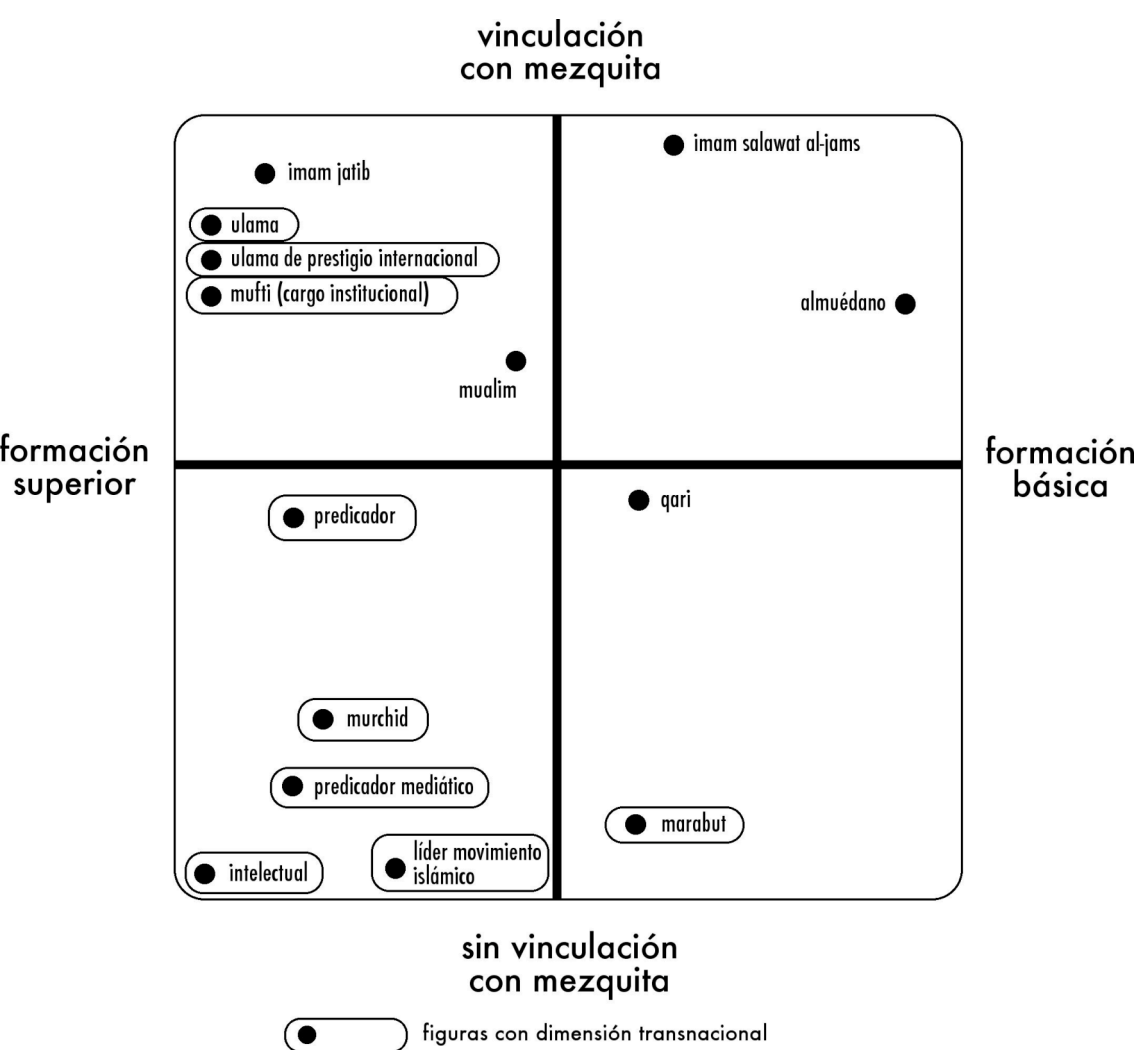
En definitiva, estas esferas de influencia contribuyen a la recreación de figuras de autoridad que se hacen presentes en el campo religioso islámico en Cataluña, y que tienen un componente transnacional que les vincula con otros contextos territoriales. Este campo religioso se conecta con otros mediante estas expresiones de autoridad religiosa, que frecuentemente se encuentran vinculadas entre si al compartir una misma corriente doctrinal. En el siguiente gráfico queremos describir de forma muy esquemática este campo religioso, situando en él a quince figuras de autoridad religiosa, en base a la combinación de dos ejes, de vinculación con las mezquitas como institución y de su formación específica. El emplazamiento de estas figuras dentro de este doble eje responde más a un criterio ideal de relación con la mezquita y de grado de formación, que puede verse corregido a partir de la descripción de casos concretos. Igualmente, se señalan en el gráfico 5 aquellas figuras que potencialmente pueden desarrollar una dimensión transnacional, y que probablemente se relacionan con otros contextos territoriales. A continuación procederemos a describir con más detalle estas figuras de autoridad, haciendo referencia a su presencia en el contexto de Cataluña:

### Ulama

En la gradación de autoridad religiosa en base al conocimiento, los *ulama* (en singular, *alim*), representan lo que se podrían denominar como los doctores de la doctrina islámica. Su condición de expertos en alguno de los campos de la ortodoxia (comentarios del Corán, estudios de los hadices, jurisprudencia o *fiqh*, entre otros), los sitúa en el nivel de la interpretación y la resolución compartida de edictos o dictámenes doctrinales (*fatwa*). Estos expertos teólogos fundamentan buena parte de su autoridad en base a su adscripción

en la jerarquía religiosa oficial de los países musulmanes. De ahí que en Europa, su autoridad se fundamenta en su vinculación con centros musulmanes de renombre. En los últimos años diferentes grupos de *ulama* han centrado sus esfuerzos en el desarrollo de un derecho islámico aplicable a la realidad europea (*fiqh al-aqalliyat*).

GRÁFICO 5. Perfiles de autoridad religiosa islámica



Fuente: Elaboración propia

### Ulama de prestigio internacional

Algunos de los *ulama* que residen en Europa han adquirido un reconocido prestigio internacional, lo que les ha convertido en figuras de amplio predicamento entre las comunidades musulmanas europeas. Su participación en programas de televisión por satélite, o la traducción de sus obras a lenguas europeas, constituye un activo muy importante en su prestigio. En España y en Cataluña, las visitas de destacados *ulama* siempre han sido un acontecimiento: en julio de 2001 se celebró en Valencia la octava reunión del *Consejo Europeo de Fatwas e Investigaciones* (ECFR), que contó con la asistencia de su presidente, Yusuf al-Qaradawi. Lo mismo sucedió con las visitas a Barcelona del Dr. Tahir ul-Qadri, fundador del movimiento *Minhaj ul-Quran* (en 1997 y 2000). Las conferencias públicas que éste impartió fueron ámpliamente seguidas por el colectivo pakistaní, preferentemente.

### Muftis (o cargos institucionales)

El *mufti* representa la principal autoridad religiosa en un país islámico. En algunas ocasiones estos cargos institucionales han visitado Cataluña, ya sea invitados por las mismas comunidades, o bien por las instituciones catalanas. De ahí que estas visitas estuvieran cargadas de un cierto tono institucional y diplomático, lo que no impidió que estas figuras entraran en contacto directo con las comunidades musulmanas. Así, durante la visita a Barcelona en 1999 del imam de la mezquita de La Meca, Abdulrahman as-Sudaisi, éste no sólo fue recibido por representantes políticos de la ciudad, sino que también hizo varias conferencias en mezquitas de la ciudad. Igualmente, el Gran muftí de Sarajevo, Mustafa Ceric, la principal autoridad religiosa islámica de esta ciudad, fue invitado en 2003 a participar en un seminario organizado por el Instituto Europeo del Mediterráneo. Posteriormente fue invitado a hacer la *jutba* del viernes en el Centro Islámico de Barcelona, donde expresó su preocupación de que una ciudad como Barcelona no hubiera un centro islámico adecuado a la comunidad musulmana (argumento que, por otro lado, ya fue expuesto claramente por Sudaisi en su visita en 1999).

### Imam *jatib*

El imam *jatib* es el que se encarga de la elaboración y pronunciación del sermón de la oración comunitaria del viernes al mediodía (*jutba*). En principio, su preparación doctrinal ha de ser mayor que la que muestra el imam que sólo se dedica a dirigir las cinco oraciones diarias. Suele ser habitual, no obstante, que ambas funciones recaigan sobre la misma persona, o bien que la *jutba* sea solicitada a una persona externa a la mezquita.

### Predicador

El predicador sería aquella persona que, sin estar necesariamente vinculado con la institución mezquita, desarrolla tareas de predicación, en forma de conferencias (*dars*, plural *duruj*) de carácter religioso. Se trata de una función no institucionalizada, a pesar de que acostumbra a llevarse a cabo en el interior de la mezquita. Algunos predicadores reciben denominaciones específicas, como los *mutakallim* (que pronuncian la *bayan*, o breve disertación, que se enmarcan dentro de las actividades misioneras del movimiento *tabligh*), o bien los jeques (concepto clásico que denota un principio de autoridad) que participan en los seminarios (*daurat*) salafis. Dado que ciertos predicadores han adquirido una cierta celebridad entre las comunidades musulmanas, ya sea por el contenido de sus prédicas, como por el estilo o la vehemencia en que las dictan, éstas suelen ser grabadas y distribuidas en formato digital, con sonido y/o imagen, lo que permite la amplia difusión de sus discursos.

### Predicadores mediáticos

Los predicadores que utilizan las tecnologías de información y comunicación responden a un modelo novedoso en el ejercicio de la autoridad religiosa islámica, con la paradoja que algunos de ellos no atesoran una formación teológica clásica. Es el ejemplo del egipcio Amr Khaled, el paradigma de estos predicadores, que es contable de profesión. Khaled también ha visitado España y Cataluña, atrayendo a muchos de los seguidores de sus programas de televisión y del movimiento internacional que ha creado. En este perfil



destaca el hecho de que el predicamento que se les concede, suele ser más fruto de un producto cultural concreto (un programa de televisión o una página web), consumido por una audiencia, que no la manifestación de un perfil clásico de autoridad religiosa.

### Intelectual

En un principio, el terreno de la autoridad religiosa parecería ajeno a la figura del intelectual musulmán, si no fuera por el hecho de que éste interviene activamente en el debate en torno a la referencia de la doctrina islámica, revisando el monopolio que ejercen las autoridades clásicas respecto a ella. Sus aproximaciones críticas no siempre han tenido una buena recepción por parte de las comunidades musulmanas en Europa, que no captaron el componente intelectualizante de sus reflexiones (aquí podrían ser citados los argelinos Mohamed Arkoun o Ali Merad, o el pakistaní Fazlur Rahman, que acabarían teniendo más lectores occidentales que musulmanes). No obstante, las nuevas generaciones de intelectuales musulmanes (como Tariq Ramadán) representan un nuevo estilo y un nuevo discurso que atrae un mayor interés, especialmente por parte de las nuevas generaciones de musulmanes europeos. Estos intelectuales han visitado Cataluña en varias ocasiones, invitados por instituciones públicas o privadas, así como por universidades.

### Lider de un movimiento islámico

Los representantes de diferentes movimientos islámicos han visitado España y Cataluña como forma de exponer sus puntos de vista entre las comunidades musulmanas. Habitualmente estos líderes, con un orientación claramente política, suelen dirigirse a sus compatriotas nacionales que residen en Europa, con la voluntad de recabar su apoyo. Dada la finalidad de propaganda política de estas visitas, éstos líderes suelen ser monitorizados por los servicios de seguridad, que controlan sus actividades <sup>193</sup>. Nadia Yassine, una de los líderes

---

<sup>193</sup> Este control ha dado lugar a situaciones un tanto embarazosas: en mayo de 1997, el por entonces portavoz del FIS en el extranjero, Abdelkrim Ould Adda, fue invitado a participar en una conferencia sobre el conflicto argelino en Madrid. Al día siguiente, a su llegada a Barcelona

del movimiento Justicia y Caridad fundado por su padre, el jeque Abdeslam Yassine, representa el modelo de figuras cuya presencia en España (ya sea invitada por miembros de este colectivo, como por parte de instituciones universitarias) genera todo un dispositivo de seguimiento.

### Imam *salawat al-jams*

El imam de las "cinco oraciones" se dedica básicamente a la dirección del culto comunitario durante las cinco oraciones preceptivas. Su tarea es básicamente funcional, basada en una formación más básica que específica. Representa el modelo de imam más frecuente en las mezquitas de Cataluña.

### Murchid

Las figuras de dirección espiritual se relacionan con las expresiones de un islam confrérico, y su autoridad no se deriva tanto del dominio de la doctrina islámica en general, como de los contenidos más esotéricos que forman parte de la *tariqa*, o cofradía a la que se pertenece, muchos de ellos transmitidos por un *murchid* anterior. La relación complementaria entre maestro y aprendices, entre el guía y sus discípulos (*taleb*, *murid*), genera patrones de reconocimiento de autoridad que probablemente no serían compartidas fuera del ámbito de la *tariqa*. El componente generalógico en estas autoridades es otro elemento destacable, a partir del hecho de que tales figuras se emplazan dentro de una línea familiar mantenida de padres a hijos.

### Mualim

La figura del *mualim* tiene una doble expresión: la más formalizada se relaciona con el perfil profesional de los profesores de religión islámica, acogidos al convenio firmado entre el Estado español y la Comisión Islámica de España, en

---

para entrevistarse con representantes del Ayuntamiento de Barcelona y participar en una mesa redonda en el colegio de periodistas con otros opositores argelinos, fue conminado por la policía nacional a abandonar el país en menos de 24 horas. Durante su breve estancia en Barcelona, la policía siguió en todo momento al portavoz del FIS, motivo que generó una queja formal por parte de los responsables políticos de la ciudad.

materia de enseñanza religiosa islámica en el sistema escolar público. A pesar de que ya se han iniciado las primeras experiencias de aplicación y desarrollo de esta enseñanza en otras regiones españolas (pero no en Cataluña), el perfil de estos profesores no tiene un sentido claramente doctrinal, en el sentido de que no necesariamente han cursado una formación religiosa. Después encontraríamos con el ejercicio de esta formación desde una perspectiva mucho más informal, como serían las actividades que se llevan a cabo en los diferentes oratorios locales, en las que se organizan cursos de lengua árabe y formación religiosa para las nuevas generaciones. A pesar de que en muchos centros es el imam el que asume la responsabilidad de esta formación, en aquellos centros que disponen de un mayor número de recursos humanos, suelen ser voluntarios (estudiantes universitarios, o desempleados, principalmente), los que asumen esta tarea. En algunos centros de Cataluña, las encargadas de la formación suelen ser mujeres que disponen de un bagaje religioso o de una experiencia en este terreno.

### Marabut

Los *marabut* (o especialistas mágico-rituales) se sitúan en el umbral de la heterodoxia islámica, introduciendo una serie de prácticas de contenido ritual, que combinan elementos del corpus dogmático del islam con prácticas culturales tradicionales, con una finalidad terapéutica o sanadora. Estos especialistas desarrollan diversas técnicas adivinatorias y mágicas, elaborando amuletos de protección para conjurar el mal de ojo, conseguir buenos resultados en exámenes o recuperar el amor perdido. A pesar de ser figuras poco aceptadas desde la ortodoxia, el hecho es que acostumbran a ser reclamados por las comunidades musulmanas, también en contexto migratorio.

### Qari

La figura del recitador del Corán (*qari*) desarrolla una tarea fundamental durante el mes sagrado del ramadán, donde cada noche se debe recitar una parte (*hizb*) del Texto, hasta completar su lectura integral a lo largo de este mes. El recitador no sólo debe dominar su contenido, habiéndolo aprendido de

memoria, y conociendo los diferentes estilos de recitarlo (existen siete estilos diferentes), sino que debe poder hacerlo en un tono y en una cadencia que lo haga inteligible, a fin de que puedan seguirlo el resto de musulmanes que participa en la oración. Debe dominar el arte del *tajwid*, o correcta pronunciación de los versículos coránicos. A pesar de que esta tarea de recitación es una de las funciones que se espera cumplan los imames residentes en una mezquita, a menudo estos requieren el apoyo de otros recitadores. En ocasiones, esta tarea suele ser cubierta por parte de los imames y profesores de religión que son enviados desde Marruecos, u otros países, a Cataluña.

#### Almuédano (o muecín)

El muecín es el encargado de llamar a la oración comunitaria (*adhan*), y suele ser designado por el imam de la mezquita, o bien por sus responsables. Este cargo no requiere de un conocimiento especial, pero sí de la memorización de las siete fórmulas que forman la llamada a la plegaria. El *adhan* en Cataluña se lleva a cabo desde el interior de las mezquitas, y no desde un minarete u otro espacio. La discreción de esta llamada a la oración, difícilmente puede generar ningún tipo de contaminación acústica.

A pesar de que hemos descrito estos quince figuras presentes en la sociedad catalana, situándolos de mayor a menor autoridad religiosa, lo cierto es que no se puede inferir de ésta ningún tipo de jerarquía que pueda indicar cuál es la principal autoridad religiosa del islam en Cataluña. La respuesta a esta cuestión debería de plantearse dentro de la dimensión de la progresiva institucionalización del islam en Cataluña, y la actual evidencia de la falta de una mezquita de referencia. La dispersión doctrinal que acompaña la pluralidad de centros sobre el territorio, sólo permite reconocer el prestigio que se relaciona con las figuras de autoridad religiosa que ejercen su función en las mezquitas que se podrían denominar como "históricas" (como serían los ejemplos del Centro Islámico de Barcelona, o la mezquita Tariq ibn Ziyad). Los

imames que se encuentran al frente de las mismas también son contenedores de ese prestigio mantenido tras décadas de servicio de estos centros a la comunidad. Tal como plantearemos más adelante, la posible definición de una jerarquía de autoridad islámica en el islam de Cataluña, dependerá más de esa autoridad atribuida por la institución a estas figuras religiosas, que no necesariamente por el prestigio de las mismas. Y ello tendrá sentido, precisamente, por la forma de selección y contratación de este personal, que pasamos a analizar a continuación.

#### **E.4.4. PROCESOS DE SELECCIÓN Y CONTRATACIÓN**

Nico Landman (2005: 111) muestra el ejemplo de una comunidad turca en Holanda que puso un anuncio en un semanario holandés para hacerse con los servicios de un imam. En el anuncio se establecían una serie de condiciones para los posibles candidatos, que Landman interpretaba más como una estrategia para poder cumplir con los requisitos que los poderes públicos querían imponer a las comunidades a la hora de contratar los imames, que no por la demanda explícita del propio colectivo. Este ejemplo, que no sólo destaca por curioso, emplaza el debate entorno a la contratación de los imames con las nuevas variables que se implican en el nuevo contexto de control securitario en torno a las comunidades musulmanas. A partir de ahora parece fundamental que los imames que tengan que ser contratados por estas comunidades tengan que cumplir una serie de criterios específicos, tanto relacionados con su entrada en territorio europeo (si se trata de extranjeros <sup>194</sup>),

---

<sup>194</sup> En enero de 2005 el International Centre for Migration Policy Development de Viena, elaboró, bajo el patrocinio del Advisory Committee on Aliens Affairs de los Países Bajos, el informe *Comparative Study on the Admission of Clergy. Study on the Admission of Third Country National for the Purpose of Carrying out Religious Work in Eight European Countries and Canada*. En él se hacía un estudio comparativo sobre las condiciones de entrada que diferentes países europeos aplicaban al personal religioso extranjero. En las conclusiones del estudio se insiste en el hecho de que, aunque las condiciones de admisión cambien en Europa, estableciendo criterios mucho más estrictos (desde el conocimiento de la lengua del país, hasta disponer de una certificación de la propia condición como especialista religioso), lo cierto es que determinadas comunidades religiosas, en especial las que son fruto del reciente asentamiento de colectivos inmigrados (el islam es, sin duda, el ejemplo más evidente), su

como de los comportamientos y formas de relación con ámbitos e instituciones europeas. Sin embargo, antes de insistir sobre los nuevos requisitos de control, sería recomendable exponer la precariedad de criterios en los que reposa la búsqueda y contratación de estos especialistas.

En primer lugar, nos referiremos a las vías o mecanismos de que disponen las comunidades para poder contratar un imam. La búsqueda de un imam para la comunidad es una práctica que se incorpora plenamente dentro del marco de autogestión organizativa del islam en Cataluña. Buscar un imam para el oratorio local forma parte del ámbito propio de la organización del culto, más que de la institucionalización del mismo. La decisión suele ser adoptada por los miembros de la junta de la mezquita que estudian el posible o los posibles candidatos para hacer de imam, tomando la decisión sin, en principio, tener que depender de ninguna otra institución. Según MC8, *"la elección de un imam la llevan a cabo una serie de personas que se reúnen, dicen que no tienen imam, y empiezan a decir nombres hasta que deciden quien será el imam de la comunidad. No hay un planteamiento desde el colectivo para cubrir la necesidad de tener un imam"*. A veces, no obstante, *"no siempre se disponen de las personas más adecuadas para desarrollar tales funciones, por preparación y estudios [...], y al contrario, cuando han habido personas bien preparadas, no han podido encontrar ninguna comunidad en donde instalarse, por su falta de recursos económicos"* (A14). Ante estas circunstancias tan aleatorias, es evidente que si la mezquita se encuentra adscrita a una línea ideológica claramente definida, o se encuentra vinculada a algún movimiento doctrinal islámico, siempre será más sencillo para sus responsables encontrar un candidato a ocupar esta función, y que podrá ser enviado y/o recomendado desde estos ámbitos. Lo mismo se podría decir si la mezquita estuviera afiliada a una línea política oficial, a través de las delegaciones consulares. No obstante, en la mayoría de los casos, en cuanto a que buena parte de las

---

precariedad organizativa y la falta de recursos económicos, las mantiene en una situación de dependencia externa, que aún se mantendrá en los próximos años. Se puede consultar el informe en la web de la ICMPD ([www.icmpd.org](http://www.icmpd.org)).

mezquitas de Cataluña no cumple este principio de dependencia ideológica o doctrinal, se suelen emplear otros mecanismos.

Cuando una comunidad necesita contratar a un imam puede recurrir a tres vías, que no son excluyentes entre sí, sino que son utilizadas con un criterio eminentemente práctico para resolver la delicada situación de no disponer de esta persona. La primera de ellas, que muchas veces adopta una solución de tipo provisional, es recurrir a situar en el puesto de imam a una persona del propio colectivo. No se trata tanto de una aplicación literal del principio doctrinal según el cual "la comunidad elegirá a aquel que esté más preparado para conducir al colectivo en su oración", sino de una decisión práctica para decidir quién, entre los posibles (que no es lo mismo que decir los "mejores") puede hacer de la forma más digna esta tarea. Siempre se acostumbra a pensar en tres perfiles: el de la gente mayor ya jubilada, que pueden aportar su formación aunque tradicional, así como su tiempo; el de los desempleados, que puedan aportar su disponibilidad temporal para la guía de la oración, pero también para el cuidado de la mezquita; y el de los jóvenes estudiantes, en especial aquellos que cursan una enseñanza superior, a los que probablemente ya se les ha pedido su colaboración para el tema de la formación religiosa de las nuevas generaciones. De todas las maneras, esta opción es la más incierta y provisional, ya que soluciona muy parcialmente la ausencia de un imam para la comunidad. Tal como argumentaba uno de los imames entrevistados, cuando una comunidad se ve obligada a encontrar de una manera inmediata a una persona para poder asumir esta función, no se puede esperar que la persona voluntaria cumpla todos los requisitos y exigencias que serían propias de una tarea profesionalizada. La necesidad añadida a la urgencia, decía este imam, provoca que no siempre se encuentren los imames más adecuados.

La segunda vía -según este orden- que suelen recurrir los responsables comunitarios es la de llamar a las puertas de las instituciones que, o bien se interesan en representar el islam a nivel nacional o regional, o bien que desarrollan líneas doctrinales concretas, o bien dependen estructuralmente de los gobiernos musulmanes de origen. Decimos que esta es la segunda vía a la que recurren tales responsables, porque valoran en ellas una posibilidad real

para poder cubrir su demanda. Existe un cierto criterio utilitarista en el recurso a estos ámbitos institucionales, donde la valoración sobre la posterior dependencia ideológica de estos, en ocasiones es considerada de manera muy relativa. Un responsable comunitario local nos comentó que no encontraba ningún tipo de inconveniente que su imam fuera pagado regularmente por el gobierno de Marruecos. Si esto debía suponer que el imam debería hacer una referencia explícita en su *jutba* a la figura del monarca marroquí como *amir al-muminin*, pues no habría ningún problema, mientras la comunidad pudiera aliviar la lista de gastos mensuales para el mantenimiento del oratorio. Las estructuras institucionalizadas del islam en España y en Cataluña reciben a menudo demandas de sus comunidades federadas (y también no federadas) para que les ayuden a poder conseguir contratar a un imam para su centro. La UCIDE, más cercana a la realidad del culto musulmán organizado a nivel comunitario que la FEERI, siempre ha recibido demandas en este sentido, que ha intentado responder de acuerdo con sus posibilidades. De hecho, las dos federaciones, y la Comisión Islámica de España, no tienen el mandato legal de ofrecer a las comunidades federadas los especialistas religiosos que necesiten, pero sí de otorgar la certificación que les permita ser reconocidos como especialistas religiosos islámicos. No obstante, las llamadas que reciben para solicitar su colaboración para encontrar un imam son constantes. A nivel de Cataluña, el Consejo Islámico y Cultural de Cataluña también recibe este tipo de demandas, que intenta responder de acuerdo con sus posibilidades, lo que quiere decir que, según las circunstancias, pueden actuar como puente entre las demandas que le puedan venir de las comunidades, con el conocimiento de personas que podrían cubrir esta función y que se encuentran entorno la órbita del Consejo Islámico.

A pesar de lo que se pueda creer, ir a llamar a la puerta del consulado marroquí no acostumbra a ser el mejor camino para poder encontrar de una manera inmediata a un imam con formación y disponibilidad. Ya hemos comentado ampliamente que el gobierno de Marruecos no se ha organizado como de otros países (como el caso de Turquía), a la hora de pensar en una organización de la llegada de imames en Europa. Por tanto, la puerta consular



no siempre es un criterio efectivo y, en cambio, puede llevar añadidos futuros inconvenientes de lealtad política.

También las mezquitas con más historia y prestigio del país reciben estas demandas. En ocasiones, no pueden hacer otra cosa que actuar como conector entre demandas y posibles candidatos de los que se tenga conocimiento. Pero sin duda, aquellos que mejor pueden responder a estas demandas provienen de los movimientos y líneas doctrinales islámicas presentes en Cataluña, en especial dos de ellas, no necesariamente estructuradas más allá de la conexión entre una serie de centros islámicos, y sin ningún órgano jerárquico: por un lado, el movimiento misionero y proselitista *tabligh*, y por otro, la corriente literalista *salafi*. La disposición de estas líneas doctrinales a situarse de forma presente en los ámbitos comunitarios del islam de Cataluña, facilita la posibilidad de encontrar candidatos a cubrir tales demandas.

La última, aunque significativamente la vía más importante, para poder acceder a un imam es la explotación intensiva del capital social de los miembros de la comunidad, para conocer la existencia de alguna persona en disposición de convertirse en el candidato adecuado para ser imam del oratorio comunitario. A través de los múltiples contactos, relaciones, conexiones entre amigos o con otras mezquitas conocidas, familiares o cualquier otra persona susceptible de poder facilitar cualquier dato en este sentido, se intenta encontrar respuesta a la demanda del colectivo. Es decir, todo termina reposando sobre un componente basado sobre el azar y la más pura coincidencia, entre la demanda comunitaria y la oportunidad que se presenta. Pondremos un par de ejemplos de ello:

- Uno de los imames más veteranos de Catalunya, llegó en 1987 en Barcelona, después de haber estado haciendo de imam en Marruecos durante más de veinte años. No tenía ningún contacto en la ciudad, pero a los dos días de llegar se encontró casualmente con uno de los responsables de una mezquita marroquí. No se conocían, pero lo vio vestido con una *gandura* y se dirigió él. Este hombre le explicó que necesitaban un nuevo imam en la mezquita, porque el que tenían antes

había vuelto a Marruecos. A los tres días de estar en tierra catalana, ya estaba dirigiendo la oración. En este caso se produjo una coincidencia temporal entre las necesidades de ambas partes.

- Un mes antes de ramadán, los responsables de una mezquita del Maresme, se reunieron con el imam para preparar las actividades durante el mes sagrado. Debía solicitar, si éste lo consideraba preciso, la colaboración de otros imames para ayudar al que era residente en la mezquita. En un momento de la reunión, el imam les anunció que deberían buscar a otro sustituto, ya que él iría a Marruecos a pasar el mes con su familia. La decisión, inesperada, provocó la respuesta por parte de los responsables, de que si se marchaba en ese momento le despedirían. De esta manera la comunidad se vio obligada a buscar a urgentemente a otro imam. Uno de los miembros de la comunidad viajó a Madrid por negocios, y allí se encontró con unos amigos que le decir que conocían a un chico joven y bien preparado que durante un tiempo hizo de imam en Europa, y que quería encontrar una comunidad para trabajar en España. Después de ramadán, le hicieron una prueba, y desde entonces está con ellos.

Esta práctica, que ha sido la más habitual a lo largo del proceso de configuración del islam en Catalunya, presenta hoy serias dudas: tanto por el nivel de formación y preparación de los imames que son contratados sin apenas disponer de informaciones sobre él, como por su carácter doctrinal e ideológico, que puede llegar a provocar algún que otro sobresalto en algunas comunidades musulmanas después de que sus imames fueran acusados de pertenecer a células islamistas. Durante mucho tiempo, la información directa sobre el perfil de las personas que debían ejercer de imames se legitimaba a partir de un contacto directo con esa persona. Se conocía de qué familia era hijo, cuál había sido su formación, cuál su trayectoria anterior como imam de otras mezquitas, y por tanto existía una constatación de su idoneidad. El imam probablemente provenía del mismo origen, de la misma región o el mismo pueblo, que los responsables del centro. Hoy en día en que la comunidad se ha hecho mayor y más diversificada en orígenes y formaciones, es más difícil establecer un criterio selectivo a partir únicamente de la valoración de otras personas que digan si tal persona es buen imam o no.

¿Ha dejado de ser el origen, uno de los criterios de preferencia que se establece la hora de intentar contratar un imam? El factor de origen es

importante, pero creemos que el criterio que prima hoy es una doble condición de adscripción social, por un lado, y de comunicabilidad lingüística, por otro: es decir, un imam formado en medio urbano puede tener una serie de concepciones de la vida que pueden ser diferentes respecto a las personas que son originarias de zonas rurales que, además pueden mostrar un perfil formativo más bajo, y no sólo a nivel doctrinal. Además, el hecho de pertenecer a un grupo lingüístico diferente del que es mayoritario entre el colectivo, implicaría serias dificultades de comunicación. El caso más evidente y explícito sería el de la diferenciación entre arabófonos y berberófonos en el seno del colectivo marroquí <sup>195</sup>. Esta preferencia para elegir un imam del mismo origen se podría interpretar a partir del deseo de encontrar un imam compatible con la comunidad. Bajo este principio de compatibilidad, que desde la perspectiva de la comunidad también se podría entender en clave de accesibilidad, se intentan determinar la persona que pueda ser la más adecuada para esta función, un empuje que las comunidades no siempre pueden satisfacer de la manera que más desearían.

No obstante, la elección de un imam para el oratorio local a menudo se ha hecho sin disponer de todas las informaciones sobre su capacidad e idoneidad para ocupar esta función. La elección, en ocasiones, se ha convertido en un ejercicio de prueba y ensayo a ciegas. De aquí la expresión de uno de los responsables comunitarios entrevistados: "*un imam es como un melón, no sabes si es bueno hasta que lo pruebas y lo escuchas*" (RA4).

Sin despreciar este criterio cualitativo (que, por otra parte, se encuentra en la base de lo que debe ser la confianza como criterio de evaluación del imam en funciones), hoy en día muchos responsables comunitarios entienden que es preciso desarrollar paralelamente otros procedimientos para conocer de verdad la idoneidad de esta persona como guía doctrinal de la comunidad. En otro caso, que merece la pena comentar, un responsable técnico municipal en

---

<sup>195</sup> De cara a superar las dificultades de tipo idiomático, las comunidades que agrupan a distintos colectivos nacionales, recurren al español como *lingua franca*, para anunciar aquellas cuestiones que afectan al conjunto del colectivo. Es el caso de los oratorios como el Centro Islámico o la mezquita Tariq ibn Ziyad, ambos en Barcelona.

materia de inmigración y ciudadanía recomendó a los miembros de la junta directiva de la mezquita que, para evitar situaciones como las anteriores en que vieron que el imam que contrataron no cumplía con sus expectativas, se dirigieran al Consulado de Marruecos y el Consejo Islámico y Cultural de Cataluña, para que éstos certificaran que esa persona reunía todos los requisitos para poder hacer bien su labor de imam.

Dadas estas circunstancias de la existencia de un mercado de contratación de imames que se regula por el cruce aleatorio e incompleto de informaciones sobre demandas y disponibilidades y que, por otro lado, se fundamenta sobre un criterio de confianza no contrastada, la cuestión que se formula es la siguiente: ¿hay que regular la manera en que las comunidades contratan a sus profesionales religiosos? Al intentar resolver esta cuestión, se precipita una cascada de nuevos interrogantes: de ser necesaria esta regulación, ¿quién debería de hacerla: las mismas comunidades bajo unos criterios predefinidos previo consenso, sus representantes o las administraciones públicas? En este último caso, ¿pueden los poderes públicos catalanes inmiscuirse en los asuntos internos de los cultos, y al mismo tiempo formular argumentos en torno a la laicidad? ¿Los imames que trabajen en Cataluña deberían de tener una especie de certificación oficial que les permitiera desarrollar su labor? ¿Debería regularse esta contratación desde Cataluña, o mejor hay que dejar que los países de origen lo gestionen? ¿Hay que otorgar a una entidad concreta el monopolio de la gestión de estos profesionales, en virtud de su propio criterio, o hay que garantizar la diversidad de puntos de vista en el seno del islam de Cataluña, teniendo como único criterio de regulación el mantenimiento del orden público? En definitiva, interrogantes que nos plantean nuevas cuestiones no abordadas hasta ahora, que se sitúan en los límites de la intervención pública, tanto en relación con la formación como en la regulación profesional de este personal religioso.

## **E.5. EL PERFIL DE LOS IMAMES EN CATALUÑA. DATOS DE UNA MUESTRA**

Los datos que provienen de la muestra de imames entrevistados serán explotados en este capítulo en base a cuatro argumentos o ejes temáticos que, por otro lado, constituirían el armazón del cuestionario que fue elaborado. En un primer momento, se mostrarán los datos que corresponden con el perfil demográfico básico de los entrevistados, y que nos han de servir de introducción al desarrollo de sus trayectorias vitales. En segundo lugar, destacaremos aquellos aspectos que hacen referencia a la formación, la adscripción doctrinal y el acceso a la función de imam, todos ellos datos relacionados con la trayectoria profesional que es aportada por estos individuos. El tercer apartado será dedicado a mostrar las condiciones de su autonomía personal, fundamentalmente en base a sus conocimientos lingüísticos, su situación profesional y su convivencia familiar. Por último, analizaremos las experiencias acumuladas por parte de los imames entrevistados, como forma de analizar el grado de movilidad y/o permanencia de éstos en las mezquitas de Cataluña.

Cada uno de estos bloques se estructuró en base a unas cuestiones que se hayan presentes en el interés de analizar el ejercicio del imamato en Cataluña. Algunas de estas cuestiones forman parte de ese debate más amplio que plantea, en definitiva, que estas figuras manifiestan un déficit en su integración social, o que tienen un perfil formativo muy bajo que es preciso corregir. Con el ánimo de intentar reconducir algunos de estos argumentos públicos, pero sobre todo con la voluntad de inscribir todas estas cuestiones dentro de un marco teórico y conceptual dado (es decir, dentro de una serie de problemáticas teóricas previas), hemos orientado el contenido de estos bloques centrándonos en una serie de cuestiones que consideramos significativas. Así, mediante los datos demográficos básicos de origen y año de llegada queremos saber si existe una relación entre los orígenes del imam y de la comunidad. Igualmente,

nos interesa precisar con más detalle el grado de formación que es aportada por estos imames, lo que podría servirnos para explicar las diferencias entre aquellos imames que acceden a esta función en su país de origen, o en conteexto migratorio. La capacidad de estas figuras para gestionar su integración social supone interrogarnos sobre su competencia lingüística, pero también en relación a sus condiciones laborales, cuya precariedad nos llevará a reflexionar críticamente sobre las dimensiones de su integración (especialmente aquellas que son seleccionadas por parte de la opinión pública catalana). La movilidad -ya se ha dicho- constituye una de las características de este grupo de especialistas religiosos, por lo que centrará el análisis del último bloque, con la voluntad de conocer con más detalle las condiciones que llevan a unos imames a cambiar de mezquita, como también las razones de aquellos que llevan más de una década en el mismo oratorio.

### **E.5.1. LAS TRAYECTORIAS VITALES**

Hay un dicho del profeta Muhammad que afirma que "hay que honrar y halagar al musulmán viejo y canoso que ha empleado su tiempo en el islam y la fe" <sup>196</sup>. En otros compendios de *fiqh* islámico, se habla de que la condición de imam requiere madurez, conocimiento y ecuanimidad. Por tanto, como que parece que la experiencia la dá la edad, este factor no es nada despreciable a la hora de que la comunidad decida determinar los requisitos de una persona para encargarse de esta función.

A partir de los datos de la tabla 9, se observa que la media de edad entre los imames entrevistados se situa en los 45 años, siendo el perfil más numeroso aquel que se emplaza entre los 31 y 40 años (gráfico 6).

---

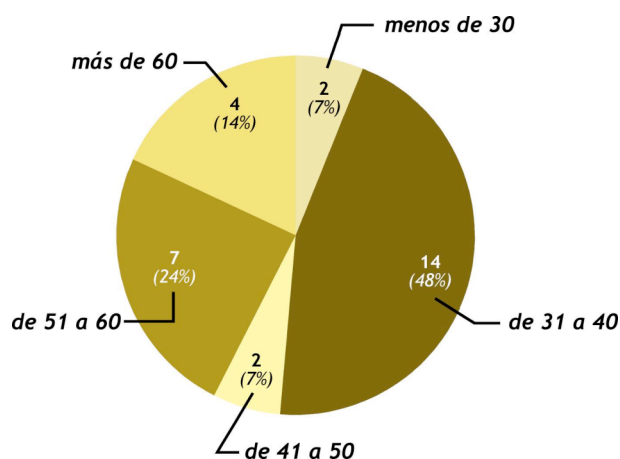
<sup>196</sup> Citado por Abu Daud y recogido por el imam An-Nawawi en *El jardín de los justos. Riyyad as-Salih* (Traducción del árabe y edición de Zakaria Maza). Almodovar del Río, Córdoba: Junta Islámica-Centro de Documentación y Publicaciones islámicas, 1999, p. 158.

**TABLA 9.** Muestra de imames entrevistados. Edad, región de origen y año de llegada a Cataluña

Imam	Edad	Región de origen	Año de llegada a Cataluña
A1	36	Tetuán	2002
A2	35	Tetuán	2003
A3	28	Larache	2004
A4	36	Tanger	1988
A5	40	Larache	1994
A6	55	Ksarkebir	1987
A7	37	Nador	2004
A8	55	Tata	1983
A9	35	Tanger	1987
A10	52	Nador	1986
A11	35	Tanger	1998
A12	35	Larache	2001
A13	70	Nador	1960
A14	60	Ksarkebir	1990
A15	55	Tanger	1990
A16	50	Tanger	1991
A17	61	Ksarkebir	1991
A18	40	Chauen	1994
A19	45	Uxda	1990
A20	55	Tetuán	1979
A21	65	Larache	1989
A22	54	Nador	1990
A23	32	Berkane	2002
A24	39	Tetuán	1995
A25	37	Asilah	2000
A26	27	Tanger	2003
A27	67	Tanger	1988
A28	35	Ksarkebir	2001
A29	34	Casablanca	2003

Fuente: Elaboración propia en base a los datos extraídos de la muestra

**GRÁFICO 6.** Edad de la muestra de imames entrevistados



Fuente: Elaboración propia en base a los datos extraídos de la muestra

De este primer dato sobre la edad de los imames entrevistados, se observan dos elementos significativos: por un lado, el hecho de que más de una tercera parte de los imames tenga una edad por encima de los 50 años, que coincide prácticamente con la edad de aquellos primo-migrantes que se establecieron en territorio catalán. Ello denota la existencia de una serie de lazos generacionales que se establecieron entre personas del mismo grupo de edad, que compartieron intereses, inquietudes y concepciones de la vida similares. Es este el perfil de personas sobre las que reposa ese proceso de recuperación de las referencias religiosas y comunitarias en contexto migratorio, tal como nos hemos comentado en capítulos anteriores. Una de las características significativas (aunque no definitorias) de esta coincidencia entre imames y responsables de mezquita, se deriva de un perfil de origen compartido. A pesar de que es posible situar ejemplos destacados que marcan una excepción, la proximidad de orígenes es indicativa de ese proceso de autogestión organizativa por parte de los oratorios locales, basado en unas relaciones de conocimiento directo y de confianza que, tal como veremos, están siendo modificadas ante la evolución de las mismas comunidades y de la configuración del campo religioso islámico en Cataluña

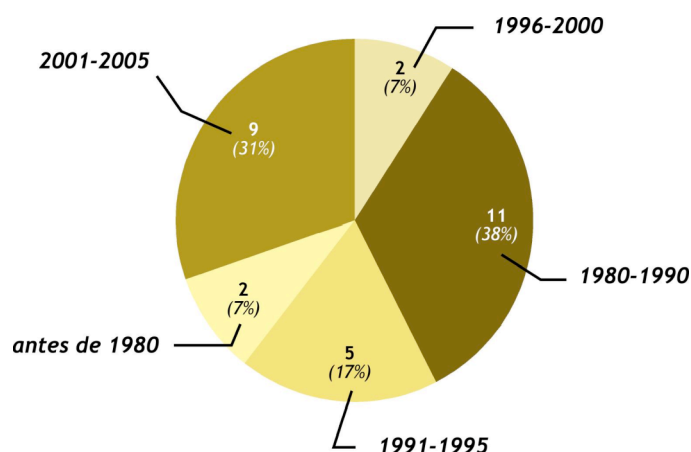
Por otro lado, comienza a despuntar de forma discreta todavía, un perfil de imames más joven, pero también más preparado y formado que las generaciones anteriores, y que también es resultado de la transformación de los parámetros de la formación de especialistas religiosos en Marruecos. Este nuevo perfil de imames comienza a hacerse presente en los oratorios catalanes. A pesar de ello, tal como analizaremos más adelante, el rol de estos imames acostumbra a adquirir una dimensión subalterna de los imames principales de los centros en los que colaboran, a la espera de poder acumular la confianza suficiente por parte de la comunidad como para convertirse en su guía. Otro dato significativo aparece después de cruzar la edad de estos imames de menos de 40 años, con el lugar en donde se iniciaron como imames: de los dieciseis entrevistados que tenían esa edad, tan sólo tres de ellos, empezaron como imames en Cataluña. Esto significa, primero, que existe



un periodo de experiencia en el ejercicio de esta función, que se desarrolla después de la formación en el mismo país de origen y, segundo, que el hecho de convertirse en imam durante su estancia en Cataluña no parece tener una dimensión destacable. De aquí podemos inferir intuitivamente (aunque no con una rotundidad empírica suficiente), el supuesto de que la tarea del imam no se convierte en una ocupación que atraiga el interés de jóvenes musulmanes. Aquellos que podrían disponer de un bagaje intelectual (e incluso de haber cursado una formación religiosa universitaria), consideran que la función de imam es poco atractiva, al considerarla como mal remunerada, precaria y sin garantías de futuro, además de apreciar que la figura del imam es poco valorada socialmente y no muy prestigiada entre el colectivo. Este hecho (contrastado comparativamente con otros estudios europeos que apuntan en esta dirección), aporta demasiados condicionantes negativos como para que muchos jóvenes sobradamente preparados para esta tarea (al menos desde el punto de vista curricular), desistan de dedicarse a esta profesión, encontrando alternativas profesionales más satisfactorias.

Respecto al año de llegada a Cataluña (ver gráfico 7), más de dos quintas partes de los imames entrevistados llevan entre diez y veinte años en Cataluña. Esta fecha es significativa en cuanto a que muestra que, a través de su trayectoria personal, algunos de estos imames han estado participando activamente en la configuración comunitaria del islam en Catalunya. Quizás no como promotores de la apertura de mezquitas o de iniciativas asociativas, pero si cubriendo una tarea de tipo cultural y de atención religiosa, que se presenta como una pieza clave de todo este proceso de inserción del islam en la sociedad catalana. De sus experiencias de trabajo a lo largo de este periodo, y no siempre en el mismo oratorio, sino incluso colaborando con diversas comunidades, se podría cartografiar la evolución de las comunidades musulmanas locales. Trayectoria vital y evolución comunitaria parecen, pues, confundirse.

**GRÁFICO 7. Año de llegada a Cataluña de los imames entrevistados**



Fuente: Elaboración propia en base a los datos extraídos de la muestra

Lógicamente, y conforme avanza este proceso comunitario, se abren nuevos oratorios en todo el país, que precisan contar con la colaboración de un imam. Así lo reflejan los datos, que indican la llegada progresiva de imames a lo largo de la década de los 90, y en el periodo más reciente, entre 2001 y 2004, con diez nuevos imames.

Existe una clara correspondencia entre la importancia numérica de los colectivos nacionales que conforman la presencia musulmana en Cataluña (marroquíes, paquistaníes, gambiana y senegaleses, como colectivos más importantes), con el origen de los imames. Los imames que ejercen en Cataluña son la inmensa mayoría de origen extranjero, aunque algunos de ellos ya han adquirido la nacionalidad española. Existen pocas personas que ejercen una función de imam y que sea de origen español, y acostumbran a desarrollar tal función en el interior de los mismos colectivos de musulmanes españoles. Este dato confirma el hecho de que los oratorios musulmanes en Cataluña muestran un perfil fundamentalmente monoétnico o nacional, factor que condiciona la apertura de estos espacios. Es decir, en cuanto a que los promotores de estos oratorios toman como comunidad de referencia la de su mismo origen (de manera preferente, aunque no por ello excluye la referencia mucho más extensa respecto a la *umma* musulmana <sup>197</sup>), y que los consejos

<sup>197</sup> De hecho, como una tendencia que muestra cómo las comunidades musulmanas se están diversificando en cuanto a orígenes, muchos oratorios que pueden ser catalogados como

directivos suelen reunir a personas que no sólo comparten el mismo origen nacional, sino incluso la misma región de procedencia, se deriva el hecho de que los imames de estos oratorios también compartan este origen.

### E.5.2. LA FORMACIÓN APORTADA

Iniciamos otro apartado con una referencia al derecho islámico: en las diferentes recopilaciones del mismo, se indican las condiciones necesarias y/o imprescindibles que debe tener la persona que se haya de encargarse de dirigir la oración comunitaria. Sin lugar a dudas, la más importante de ellas es el del conocimiento (*ilm*). Un conocimiento basado en el contenido y la recitación del texto coránico, y en el dominio de aspectos relacionados con la tradición del Profeta y del *fiqh* o derecho musulmán. El mismo Muhammad, en un hadiz que es citado frecuentemente, dijo lo siguiente: "el imam de un grupo es aquel que sabe más del Libro de Allah. Si hay más de uno que se iguala en la recitación, será aquel que sepa más sobre los hechos del Profeta. Si se igualan en el conocimiento de los hadices, pues aquel que haya hecho la peregrinación [a La Meca]. Si lo han hecho al mismo tiempo, será el hombre de más edad" (citado por Muslim y recogido por el imam An-Nawawi en *Riyyad as-Salihin* <sup>198</sup>). El conocimiento de la tradición se convierte en el criterio fundamental sobre el que se instituye la autoridad religiosa en el islam y, por tanto, la cuestión de la formación que sea aportada por las personas que han de desarrollar la función de imam en contexto migratorio se convierte en fundamental. Probablemente, ésta sea una de las cuestiones que más debate genera, tanto entre las propias comunidades musulmanas, como en las opiniones públicas europeas, en torno a la capacidad de estos perfiles de autoridad para poder desarrollar su labor de reproducción de la tradición islámica en una realidad social no musulmana.

---

monoétnicos (por el consejo directivo y por el imam), muestran una asistencia cada vez más diversificada, con personas que tienen orígenes diferentes de lo que es mayoritario en la comunidad.

<sup>198</sup> Imam An-Nawawi, *El jardín de los justos (Riyyad as-Salihin)*, op. cit., p. 156.

**TABLA 10.** Muestra de imames entrevistados. Adscripción doctrinal, formación y acceso a la función de imam

Imam	Adscripción doctrinal	Formación	Acceso a la función de imam
A1	Justicia y Caridad	B	En Marruecos
A2	tabligh	B	En Marruecos
A3	CICC	A	En Marruecos
A4	no	B(+A)*	En Cataluña
A5	salafiya	E	En Cataluña
A6	tabligh	B	En Marruecos
A7	no	B	En Marruecos
A8	tabligh	E	En Cataluña
A9	CICC	C	En Marruecos
A10	salafiya	E	En Cataluña
A11	no	A(+A)*	En Marruecos
A12	no	A	En Marruecos
A13	CICC	D	En Cataluña
A14	CICC	B	En Marruecos
A15	CICC	B	En Marruecos
A16	CICC	B	En Marruecos
A17	CICC	D	En Cataluña
A18	CICC	B	En Marruecos
A19	no	C	En Marruecos
A20	salafiya	D	En Cataluña
A21	CICC	B	En Cataluña
A22	No	B	En Marruecos
A23	CICC	B(+A)*	En Marruecos
A24	salafiya	B	En Cataluña
A25	CICC	B	En Marruecos
A26	no	A(+A)*	En Marruecos
A27	CICC	C	En Cataluña
A28	no	A	En Marruecos
A29	no	B	En Marruecos

CICC: Consejo Islámico y Cultural de Cataluña

- A. Estudios superiores
- B. Formación en mezquita + certificado (*ijaza*)
- C. Formación en mezquita (sin certificado)
- D. Sólo aprendizaje del Corán
- E. Formación autodidacta
- (\*) Formación que se combina con estudios superiores hechos en España y/o Cataluña.

Fuente: Elaboración propia en base a los datos extraídos de la muestra

La forma en que esta reproducción sea llevada a cabo, dependerá significativamente de la manera en que se defina la adscripción doctrinal en la que se orientan los imames entrevistados. Este tipo de categorización siempre

es compleja e imprecisa, ya que no todos los centros islámicos en Cataluña se encuentran vinculados con alguno de los diferentes movimientos islámicos contemporáneos. En este sentido, la muestra debería interpretarse más que todo, como una descripción del panorama doctrinal en este campo religioso, pero no como una forma de valorar la prevalencia o implantación de una interpretación con respecto a las otras.

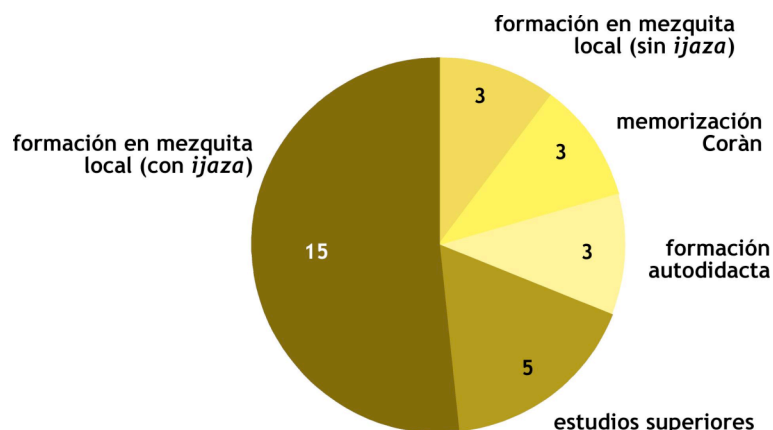
La tabla 10 recoge cuatro adscripciones principales, como serían la de dos movimientos de tipo literalista (el *tabligh* y la *salafiya*), un movimiento de inspiración política (*Justicia y Caridad*) y la vinculación con la línea doctrinal oficial marroquí, que defiende el Consejo Islámico y Cultural de Cataluña (cuya adscripción no es excluyente respecto a las anteriores, es decir, que hay personas que pertenecen indistintamente al *tabligh* y al Consejo -sin ir más lejos, su propio presidente). Nueve de los imames entrevistados no pueden ser categorizados en base a una preferencia doctrinal concreta, a pesar de que todos ellos se enmarcan dentro de la escuela jurídica sunní malikí. Respecto a la adscripción doctrinal de los imames, hay que tener presente que ésta no suele contradecirse con la de los responsables del centro. Es más, son los gestores de la mezquita los que definen la orientación doctrinal que ha de difundir el imam, lo que es indicativo de la manera en que se concreta la dependencia del mismo respecto a los que le han contratado.

La cuestión de la formación siempre plantea limitaciones cuando intentamos comparar el perfil formativo de los imames, en relación con las categorías que habitualmente utilizamos en nuestra sociedad para evaluar toda preparación para el ejercicio de una profesión. No obstante, el problema respecto a la compatibilidad entre unas y otras categorías será más claramente formulado en el momento en que se planteen las iniciativas de formación superior, tal como ya están siendo desarrolladas en otros países europeos. Hoy en día, el problema más inmediato tiene que ver con la acreditación. Cuando una de las condiciones que se aplican a la hora de agrupar los diferentes baremos de formación es el de la acreditación, es decir, el hecho de poder aportar documentos que certifiquen el nivel adquirido en una formación previa, es cuando actúa la lógica burocrática, a partir de la cual poder determinar en un

rango de mayor a menor, el grado formativo alcanzado. Al aplicar el criterio de una formación reglada, acumulativa en cuanto a contenidos y habilidades, selectiva a partir de pruebas de evaluación y enfocada a la consecución de un nivel formativo claramente documentable (así funciona nuestro sistema educativo), posteriormente exigible en el acceso al mercado laboral, se proyecta bajo un criterio de control respecto al acceso a una función dada. En primer lugar, eso topa con la forma de entender esa formación, y los objetivos que se proponen a través de ella, en un contexto social y cultural concreto como es Marruecos. Las percepciones de esta formación, así como las expectativas que ésta genera entre las comunidades musulmanas en Cataluña, se encuentran más imbuidas por una forma de pensarla más propia de sus sociedad de origen, que no de acuerdo con las exigencias que son generadas en la sociedad catalana. En segundo lugar, son estos criterios los que suelen servir para que los responsables comunitarios relativicen el grado de formación de sus imames, respecto a los comentarios que pueden ser elaborados desde fuera de su lógica comunitaria. Lo que para unos parece ser suficiente, para otros parece que no, lo que establece un dilema entre los criterios que son aportados por unos y otros. Más adelante, trabajaremos con más detalle esta cuestión.

A partir de la muestra de entrevistados se dibujan claramente tres perfiles formativos: el más numeroso representa el adquirido en una madrasa-mezquita (con la obtención posterior de la *ijaza*, o licencia para ejercer como imam). A continuación, aparecen los que han cursado estudios superiores en facultades universitarias, algunos de los cuales han complementado esta formación con otros estudios universitarios en Cataluña. El resto de las formaciones se reparten por igual, entre la formación en mezquita local (sin *ijaza*), la simple memorización del Corán o la formación autodidacta (ver gráfico 8).

**GRÁFICO 8.** *Perfiles de formación de los imames entrevistados.*



Fuente: Elaboración propia en base a los datos extraídos de la muestra

Tal como se aprecia en la muestra, las mezquitas locales en contexto de origen constituyen la principal institución de formación religiosa, pues si sumamos los entrevistados que reconocen haberse formado en ellas (habiendo conseguido o no la *ijaza*), éstos representarían prácticamente las dos terceras partes de todos ellos. Con ello se destaca la prevalencia de un perfil tradicional de formación, que gira en torno a la memorización del texto del Corán y en un contexto próximo y comunitario como es la mezquita.

Ello nos lleva a recuperar el contexto de esta formación tradicional en Marruecos que, tal como se ha expuesto en el capítulo B.2, está siendo objeto de una intensa reforma en relación a su estructura y contenidos <sup>199</sup>. Las instituciones de referencia que en Marruecos, tradicionalmente delimitan tanto al inicio como la culminación de una formación religiosa, son las *msid* y la universidad *Qarawiyyin* a Fez. Las *msid* son las pequeñas escuelas de raíz tradicional, que existen en Marruecos desde hace siglos, y que son anteriores a la aplicación de sistemas de enseñanza inspirados en modelos occidentales <sup>200</sup>.

<sup>199</sup> Sobre la misma, véase Mohamed Faoubar (2005).

<sup>200</sup> Se estima que, en la actualidad, el 80% de la enseñanza preescolar en Marruecos, especialmente en las áreas rurales, es hecho por las *msid* o escuelas coránicas. Según los

Conocidas también con la apelativo de escuelas coránicas, estas instituciones educativas están emplazadas en pueblos, barrios y ciudades, y mantenidas a través de las aportaciones de los miembros de la comunidad. De la formación se encargaban los imames de la mezquita local, y se entendía como una función más de atención religiosa de este especialista a la comunidad. Como influencia de la implantación de un nuevo sistema educativo inspirado en el francés, las *msid* también fueron objeto de un proceso de modernización, pasando a ser reemplazadas (no necesariamente en todo el territorio) por las *kuttab*. En ellas, la enseñanza del texto coránico no sería el único contenido formativo, ya que se combinaría con la introducción de otras materias y métodos pedagógicos. Si tradicionalmente, las *msid* constituían un ámbito formativo previo para acceder a la enseñanza superior, hoy en día este trayecto se ha modificado sustancialmente. Desde las *kuttab* se puede acceder a la enseñanza primaria y secundaria reglada, que puede conducir a una formación superior que, además ya no tiene como destino único la Qarawiyin. La creación en 1964 del Instituto Superior de Estudios Islámicos *Dar al-Hadiz al Hassaniya* (conocida como *Escuela Hassaniya*) en Rabat, representaba una primera intervención del gobierno marroquí para poder garantizar la formación religiosa de los que debían ser los sus futuros cuadros. De esta manera, la *Qarawiyin* perdía su monopolio de formación superior, y aún más evidente después de que a finales de 1979 fueron establecidas las primeras licenciaturas de estudios islámicos en las facultades de filosofía y humanidades.

A nivel de la enseñanza religiosa en las *msid* o de las *kuttab*, también existía (y sigue existiendo) la alternativa de poder seguir estudios en las *madrassa* que, mantenidas por aportaciones de la misma población (muchas de ellas convertidas en bienes comunales o *waqf*), estaban adscritas a las mezquitas locales. La formación ofrecida en estas escuelas religiosas podía habilitar a los alumnos como imames o predicadores, o bien conducirlos hacia una

---

datos oficiales facilitados por el Ministerio de Educación Nacional para el curso 2002-2003, el número de alumnos escolarizados en ese nivel, se acercaban a los 700.000. A mediados de la década de los ochenta, se calculaba que en Marruecos se existían más de 70.000 *msid* (Zeghal, 2005: 270).



enseñanza superior. El contenido de esta enseñanza se fundamentaba sobre el previo dominio del texto coránico (si no en su totalidad, al menos en una porción significativa), incorporando otros contenidos de *fiqh* o derecho islámico, *tafsir* o interpretación del Corán, la *sunna* o tradiciones del Profeta y de la lengua árabe. La metodología pedagógica consistía en la configuración de grupos de alumnos (*jalaqa*) que eran instruidos en torno a las diferentes materias por un profesor (*murchid*), que podía ser *alim* o bien *fqi*h. La formación en las *madrassa* constituía, pues, uno de los principales mecanismos de incorporación de nuevos imames y predicadores en el campo religioso musulmán que, desde la perspectiva gubernamental era preciso organizar y / o controlar. De esta manera, y como forma de incitar a la posterior incorporación de estos nuevos imames formados en circuitos tradicionales, en las líneas de la formación superior para adquirir la condición de diplomados, se estableció un mecanismo para evaluar y validar la formación que recibían los alumnos en estas *madrassa*. El examen de que consta esta prueba consiste en evaluar el conocimiento literal del texto coránico memorizado por el alumno. Al superar esta prueba, el alumno obtiene esta licencia oficial o *ijaza*, que concede el permiso para poder hacer de imam en alguna de las mezquitas del país. De esta manera, el estado marroquí impone un criterio de supervisión de la formación en las mezquitas como forma de acceder al imamato, reemplazando a los propios maestros o profesores que otorgaban esta *ijaza* a sus alumnos más destacados, siguiendo el modelo tradicional de transmisión del conocimiento religioso, de acuerdo con un principio genealógico. La burocracia del estado pretende sustituir el prestigio de esta formación genealógica, con la concesión de un título oficial.

El otro camino para acceder a un diploma que acreditara oficialmente la preparación en materia religiosa, era el que se formulaba a nivel de la enseñanza superior. No obstante, el prestigio de estudiar en la universidad Qarawiyin empieza a declinar en detrimento de otros departamentos universitarios de estudios teológicos, o directamente de *Dar al-Hassaniya*, de las que la administración marroquí se nutre de nuevos cuadros. El diploma al que se accede, de acuerdo con las especializaciones que se incorporan en la enseñanza superior islámico, confirma el acceso al título de *alim*, a través de la

concesión del certificado de *al-alamiyya*. En las nuevas propuestas de reestructuración y reforma del campo religioso islámico promovida desde el Ministerio de Asuntos Religiosos marroquí, el nuevo programa de formación de imames y de *murchidat* (de mujeres predicadoras) incorpora como condiciones de admisión ser titular de una *ijaza* o bien de un certificado de *al-alamiyya*, demostrar que se ha memorizado el Corán (por las mujeres sólo la mitad) y no tener más de cuarenta años.

En la muestra también se incluyen aquellos imames que declaran haber adquirido sus conocimientos de la tradición islámica para formación autodidacta. No obstante, representan un porcentaje bastante bajo. Hay que tener presente, sin embargo, que ser un imam autodidacta no quiere decir lo mismo que ser un imam autoproclamado, pues esta es una decisión en la que no interviene tanto la propia formación sino el contexto de vacío al frente del oratorio y la disposición de una persona para ocupar, aunque sea provisionalmente, esta función.

La primera conclusión que cabe extraer de la muestra es que el nivel de formación de los imames en Cataluña es, probablemente, más elevado del que a menudo hay tendencia a reconocer. Ahora bien, esto nos lleva a plantear otra cuestión clave: ¿es esta formación suficiente como para que los imames puedan ejercer su función de la manera más adecuada en una sociedad no musulmana como la catalana? La respuesta a este interrogante puede formularse en base a dos perspectivas: por un lado, la que proponen las mismas comunidades musulmanas, como principales beneficiarias de una buena tarea de guía y atención religiosa y, por otro, la que proviene de las opiniones públicas europeas. En el primer caso, se suelen plantear cuestiones derivadas de la manera en que estas personas han sido seleccionadas por el colectivo para desarrollar una triple función en el ámbito comunitario, como son el liderazgo doctrinal, el ser referencia en el acceso a la doctrina y en la transmisión de ésta. Desde la segunda óptica, aquello que se destaca de la figura de los imames es su capacidad y predisposición para asumir una serie de habilidades sociales (el aprendizaje de la lengua del país, como principal requisito, pero también el conocimiento del medio social, cultural, histórico y

legal donde reside), que le permitan establecer una interacción efectiva con las sociedades europeas. Ambas perspectivas parten de puntos de vista diferentes: la primera insistiendo sobre la capacidad para mantener una doctrina que se interpreta en clave de tradición etnocultural, mientras que la segunda incide sobre las habilidades sociales que deben tener estas figuras para lograr su encaje en la sociedad europea. Las dudas sobre las capacidades y predisposiciones de los imames de Cataluña para asumir las diferentes expectativas que sus comunidades y la sociedad catalana proyectan sobre ellos, son generalmente destacados en el conjunto de entrevistas que nutren este trabajo. A continuación queremos hacer un inciso sobre la manera en que se considera la formación que es aportada por estos imames, desde la perspectiva de los colectivos musulmanes.

Interpretar con ojos de las comunidades musulmanas las condiciones de formación que muestran sus figuras religiosas, supone preguntarse en torno al porqué este perfil tradicional de formación parece mantenerse como prevalente en el conjunto del ejercicio de esta autoridad. La centralidad del aprendizaje memorístico del Corán parece ser el criterio que define el acceso a la autoridad. No obstante, este principio aparentemente normativo, dista mucho de la realidad: en las entrevistas, algunos imames -incluso con una larga trayectoria en este ejercicio- reconocen discretamente que sólo tienen memorizado una parte del Texto sagrado. Suelen ser aquellos que admiten haber llevado a cabo una formación autodidacta. Ello es especialmente significativo para los imames que provienen de Marruecos. La importancia que históricamente ha adquirido el dominio memorístico del Corán en este país, no está presente de la misma manera en otros países musulmanes. En Marruecos se considera que la esmerada memorización del Corán "es el punto de partida para tener competencias en materia de ciencia religiosa" (Eickelman, 1985: 57-58). Adquirir la condición de *hafid al-Quran* a través de su memorización establece el primer nivel de dominio de las ciencias religiosas. Esta especificidad marroquí ya fue apuntada por Ibn Jaldún, que consideraba que en Marruecos "se continúa la enseñanza del Corán a los menores hasta que llegan a la pubertad, y se enseña igualmente a los adultos que, después de haber pasado algunos años de su vida, vuelven a reiniciar sus estudios. Por

esta razón el Magreb se ortografía el Corán más correctamente y se sabe de memoria mejor que en otras partes [del mundo musulmán] "(Ibn Jaldún, 1997: 999).

Retener y recitar fragmentos extensos del Corán es el mecanismo a partir del cual poder vincularse con la principal y primera forma de preservación del Texto revelado, a través de la transmisión oral después de la muerte del profeta Muhammad. Conecta, pues, el pasado con el presente. Para Helen N. Boyle (2004), el aprendizaje coránico representa no sólo un ejercicio memorístico, vinculado con una expresión devota ante un texto que se considera directamente la palabra de Dios. Es, por encima de todo, una actividad que se emplaza dentro de un marco de participación en una comunidad de practicantes. En este sentido, Boyle emplea el concepto de "comunidad de práctica", noción desarrollada en los años 90 por el pedagogo Étienne Wenger, que entendía el aprendizaje como una práctica de participación social. Para Boyle, "las escuelas coránicas señalan y reflejan las prácticas y los valores cambiantes de la comunidad, que forman parte del discurso que los niños deben conocer para pasar de una participación periférica a una participación completa dentro del marco de una comunidad de práctica" (Boyle, 2004: 26). A pesar de que la modernización de la enseñanza haya relegado la función de las escuelas coránicas a la educación preescolar, el prestigio de la memorización sigue siendo bastante importante en Marruecos. Desde hace pocos años, en la televisión pública marroquí, uno de los programas más populares durante el mes de ramadán es un concurso donde participan niños de diversas edades para competir sobre su capacidad y precisión la hora de recitar el Corán <sup>201</sup>.

El aprendizaje memorístico y la posterior recitación ritualizada de un libro entero ("una gracia de Dios", según la expresión utilizada por uno de los imames entrevistados), genera una cierta incompreensión desde una

---

<sup>201</sup> También cada mes de ramadán, el Ministerio del Habús y los Asuntos Religiosos organiza el premio Hassan II de memorización y recitación del Corán. En él participan personas de diferentes edades que hayan ganado los concursos regionales organizados por diferentes asociaciones e instituciones islámicas del país (ver [www.habous.gov.ma](http://www.habous.gov.ma). Fecha de consulta: 14-5-2005).

perspectiva occidental, donde prima la comprensión de un texto por encima de su repetición literal y inmaculada. Pero lo cierto es que, como apunta de nuevo Boyle, en este proceso de memorización lo que se quiere lograr no es la repetición, sino el dominio sobre el texto: es importante poder ser capaz de recitar de memoria el Corán, pero lo que es relevante es poder citar y hacer referencias al texto en los momento adecuados, en situaciones sociales concretas, dentro del marco de las expectativas que la comunidad proyecta sobre sus miembros como testigos de una fe (Boyle, *ibid*: 33). Por tanto, estamos ante un caso en el que el aprendizaje del Corán por parte del colectivo marroquí es considerado como formando parte de una tradición propia y específica, que hay que transmitir a las otras generaciones a través de la tarea del imam. En este sentido, los imames adquieren un rol como transmisores de una determinada tradición etnocultural propia de la sociedad de origen.

Si el Texto sagrado representa la tradición, su aprendizaje informa de autoridad al que puede acreditar su memorización. Y es por eso que ésta es la condición que suele primar a la hora de buscar un imam para la comunidad. De los resultados de la muestra también se deriva un dato significativo: aquellos que declaran tener un perfil formativo más tradicional basado únicamente en el aprendizaje memorístico del Corán pertenecen a un grupo con una media de edad que se sitúa en los 62 años, y atesora una larga experiencia como imames en Cataluña (con 18 años de media). Por contra, los mejor preparados en cuanto a formación (es decir, con estudios superiores) pertenecen a una generación mucho más joven, con una media de 32 años y con una permanencia en Cataluña que oscila entre los 5 y los 11 años. La falta de un conocimiento más profundo de los componentes de la tradición islámica se ve complementada (o, al menos, paliada) por la aportación de la larga experiencia en el ejercicio del imamato; la falta de experiencia, por el contrario, no siempre puede sustituirse por la aportación de una formación más reglada o superior. En esto intervienen elementos de tipo de confianza y valoración por parte de las comunidades musulmanas respecto a sus figuras religiosas, que también es preciso analizar. Lo haremos después de haber hablado de la experiencia previa que es aportada por estos especialistas, y de los mecanismos de selección y contratación de un imam.

De la muestra, más de una tercera parte de los entrevistados declara que ha accedido a la función de imam en Cataluña. De nuevo un comentario en torno al concepto de "imames autoproclamados": analizando la trayectoria de las personas que accedieron a esta función, conocidas las circunstancias que facilitaron su vinculación a un oratorio local concreto, se observa que éstas fueron propuestas por miembros de la comunidad a pesar de no disponer necesariamente de una formación para el ejercicio de la función de imam. Ciertamente, aquellos imames que expresan tener una formación autodidacta, han llegado a esta función en Cataluña, pero también existen ejemplos de personas que nunca ejercieron como imames en su país de origen a pesar de haber seguido una formación que les habilitaba para ello, y que se convirtieron en imames durante su trayecto migratorio.

### **E.5.3. LAS CONDICIONES DE SU AUTONOMÍA PERSONAL**

Cuando se habla de la autonomía de las personas inmigradas, se argumenta la necesaria combinación de habilidades, de conocimientos y de oportunidades, que les ha de llevar a convertirse en miembros indistintos de esta sociedad. La primera y más fundamental habilidad, es la comunicativa, o lo que es lo mismo, ser competente en la lengua de la sociedad en la que se pasa a vivir. El dominio de la lengua del país predispone la comunicación con su entorno, y le permite acceder con independencia de cualquier otra persona en el conjunto de oportunidades que ofrece esta sociedad. Estas oportunidades son las que permiten, con efectividad, la inserción social de estas personas en igualdad al resto de la ciudadanía. Aprender la lengua se convierte en un prerequisite para una integración funcional, aunque a menudo desde la sociedad catalana, el aprendizaje del catalán acaba formulándose como un deber casi moral para todos los inmigrantes o, al menos, como indicativo de su voluntad de integración en esta sociedad. No hay que olvidar nunca que todo aprendizaje tiene una dimensión funcional. Así, conocer la lengua del país se convierte

para muchas de estas personas en un mecanismo práctico para mejorar su inserción social y, especialmente laboral. Si, en este caso el catalán, es reconocido como instrumento necesario para su vida social, esta lengua será aprendida y utilizada por estas personas.

Tales consideraciones respecto al conocimiento y el uso de la lengua catalana o castellana por parte de las poblaciones inmigradas, nos permite llegar a interpretar el porqué de que una parte significativa de los imames no domine estas lenguas. La evidencia de que un significativo porcentaje de ellos, a pesar de llevar bastantes años en Cataluña, no ha adquirido el dominio suficiente como para comunicarse con soltura con personas de fuera de su colectivo, genera en determinados ámbitos una cierta inquietud. Según estimaciones que hace el propio Consejo Islámico y Cultural de Cataluña, entre el 10 y el 15% de los imames en Cataluña podrían expresarse con fluidez en castellano (más que en catalán). En todo caso éstas son las estimaciones con las que juega el Consejo, y los datos que puedan ser aportados por nuestra muestra no necesariamente han de servir para corregir o corroborar ésta. Desde el punto de vista metodológico (lo hemos dicho al principio de este bloque temático, pero queremos insistir de nuevo), preferimos poder entrevistar a imames que dispusieran de una mínima competencia lingüística, a fin de evitar el uso de una ayuda de traducción. De ahí que todos los datos respecto a su competencia (un 45% habla con fluidez el español, un 28% habla un español precario, y el resto, un 27% no habla ni catalán ni español; véase tabla 11), sólo nos sirvan para constatar la evidencia de que la competencia lingüística de los imames en Cataluña sigue siendo un punto débil en su formación.

**TABLA 11.** *Muestra de imames entrevistados. Conocimientos lingüísticos, situación legal, contrato laboral, actividades profesionales complementarias y convivencia familiar*

Imam	Conocimiento catalán o castellano	Situación legal	Contrato laboral	¿Ejerce otras actividades?	¿Convive con su familia?
A1	castellano básico	regular	no	si	no
A2	no	regular	no	no	si
A3	no	regular	si	no	no casado
A4	si	regular	no	si	si
A5	si	regular	no	si	si
A6	no	regular	si	no	si

A7	no	irregular	no	no	no casado
A8	si	español	si	no	si
A9	si	regular	no	si	si
A10	si	regular	no	si	si
A11	si	irregular	no	si	si
A12	si	irregular	no	si	no
A13	si	español	jubilado	jubilado	si
A14	no	regular	no	no	si
A15	castellano básico	regular	no	no	si
A16	castellano básico	regular	si	no	si
A17	castellano básico	regular	no	no	no
A18	castellano básico	regular	no	no	si
A19	castellano básico	regular	no	no	si
A20	si	español	no	no	si
A21	castellano básico	regular	no	no	si
A22	castellano básico	regular	no	no	si
A23	si	regular	no	si	no
A24	no	regular	no	si	no
A25	no	regular	no	no	no
A26	si	regular	no	no	no casado
A27	si	regular	jubilado	jubilado	si
A28	si	irregular	no	si	si
A29	no	irregular	no	si	no casado

Fuente: Elaboración propia en base a los datos extraidos de la muestra

"Es un problema que el imam no hable castellano. Tiene que aprenderlo, es *wajib* [obligatorio]". A pesar del lamento expresado por A1, las evidencias de la pobre competencia lingüística de los imames son palpables. La pregunta que habría que hacerse es porqué se genera esta baja competencia. Se podría sugerir como hipótesis, que una buena parte de los imames de Cataluña se encuentra circunscrito a su ámbito comunitario próximo, en el que el conocimiento del catalán o del castellano no les es útil, ya que sigue comunicándose con su lengua original. En este sentido, más adelante ya hablaremos de cómo las comunidades definen los ámbitos que considera como "propios para el imam". Ahora bien, la falta de situaciones de contacto con ámbitos no musulmanes (ahora parcialmente corregidas ante el aumento de iniciativas de diálogo interreligioso o de participación vecinal), no ha generado la necesidad de aprender una de las dos lenguas de Cataluña. Esta situación *de facto* (que nosotros atribuimos a una disfuncionalidad respecto a la utilidad del aprendizaje de una lengua, y no necesariamente a la expresión de un rechazo personal respecto a la misma), ha generado todo un discurso que venía a justificar la necesidad de corregir esta precaria competencia lingüística. En líneas generales, se ha venido a decir que si los imames, como figuras



destacadas del colectivo, no dominaban las lenguas del país, no les podían servir de ejemplo. Este argumento era doblemente erróneo: en primer lugar, porque considera que los imames han de representar un modelo de integración que probablemente no es entendido de la misma manera por parte de las comunidades que los contratan; en segundo, porque el dominio lingüístico, ya sea del catalán o del castellano, que muestran los colectivos musulmanes (marroquíes, pakistaníes, gambianos, senegaleses, u otros), no sólo se limita al que demuestran sus portavoces cuando son entrevistados por los medios de comunicación, sino que es fruto de su interacción continua y, por otra parte, lógica, con la sociedad catalana.

Definitivamente, las diferentes comunidades de origen musulmán muestran un nivel lingüístico bastante más elevado que el de sus figuras religiosas, y si los imames tienen que aprender catalán o castellano, lo deben hacer para mejorar su propia integración y autonomía personal, y no la del conjunto del colectivo, que demuestra tener otras vías mucho más activas para poder adquirir esta competencia comunicativa.

En favor de esta integración y autonomía, que en el caso de los imames tiene un valor añadido de conocimiento del medio social en el que deben desarrollar su labor, la formación lingüística de los imames se ha definido como una política potenciada desde la Generalitat de Catalunya. La evidencia de este déficit tuvo un indicador cualitativo, cuando el primer presidente del Consejo Islámico y Cultural de Cataluña declaró en la prensa catalana (mayo de 2002) que, pese a los ocho años que llevaba el país, no había podido aprender su lengua <sup>202</sup>, y que estaba obligado a llevar alguien para que le hiciera de intérprete. Éste fue uno de los argumentos que finalmente favoreció la organización de un curso de formación de lengua catalana para imames, en

---

<sup>202</sup> Respecto este imam, tenemos una anécdota que es interesante recordar aquí: el verano de 1996 le entrevistamos en la mezquita donde ejercía. Dado nuestro pobre dominio del árabe, como de él del español o el catalán, tuvimos que recurrir a un amigo común para que nos hiciera de traductor. Después de comer juntos, a la hora de despedirnos, nos agradeció mucho nuestra visita, pues resultó que en los dos años que llevaba en Cataluña ningún musulmán había venido a hablar con él. Sirva esta anécdota de trabajo de campo, para anotar que de nada puede servir que unas personas aprendan una lengua si después ninguno de nosotros se dirige a ellos con voluntad comunicativa.

colaboración entre el Consorcio de Normalización Lingüística del Departamento de Cultura y la Secretaría de Asuntos Religiosos, en el marco del convenio firmado con el Consejo Islámico y Cultural de Cataluña en mayo de 2002. Entre octubre y diciembre de aquel año se inició un primer módulo de 45 horas de duración, con la participación de catorce imames. Durante el año 2003, se organizaron las segunda y tercera ediciones de este curso, que contó respectivamente con la presencia de veinte y veintitrés imames, respectivamente. Paralelamente a la formación, los imames participantes realizaron otras actividades complementarias de conocimiento de la realidad social y cultural de Cataluña, visitando el Parlamento de Cataluña, la Abadía de Montserrat o el Camp Nou, entre otros espacios significativos. Hoy en día estos módulos de formación siguen siendo organizados por el Consejo Islámico y Cultural de Cataluña y la Dirección General de Asuntos Religiosos, no sólo en Barcelona sino también en otras localidades catalanas, con delegaciones del Consorcio de Normalización Lingüística.

La experiencia de formación está resultando atractiva para los nuevos imames que desean seguir estas clases como forma de iniciar sus pasos con el catalán. Algunos de ellos, por iniciativa particular, ya se habían apuntado a clases de catalán o español, dependiendo la prevalencia de una u otra lengua en la región donde residían, ya fuera en centros cívicos o asociaciones de apoyo a los colectivos inmigrantes. La participación en estas actividades formativas ha servido para que estos imames puedan disponer de un documento oficial que reconociera la formación alcanzada. Aunque creemos que es preciso hacer una valoración positiva de esta iniciativa, hay que reconocer que con módulos de 45 horas y con un perfil de alumnos que ya hace bastantes años que abandonaron la escuela, los resultados resultan ser inferiores a los esperados. Por otra parte, algunos imames se han encontrado con que su asistencia a esta formación no siempre era bien valorada por parte de su comunidad, quizás no tanto por la actividad en sí, sino por el hecho de que durante la ausencia del imam nadie podía hacerse cargo de la mezquita <sup>203</sup>. Son estas

---

<sup>203</sup> La prueba de ello se encuentra en una nueva anécdota: en junio de 2002, ya iniciada la primera experiencia piloto de formación con el Consejo Islámico, diversos imames se dirigieron a nosotros como miembros de la Secretaria de Asuntos Religiosos, para que les pudiéramos

circunstancias que muestran de nuevo la dependencia que estas figuras religiosas tienen los responsables que los contratan. Concienciar a estos responsables de la necesidad de que los imames conozcan la lengua y la realidad del país para que hagan bien su trabajo, debería ser una prioridad para poder seguir manteniendo unas actividades formativas realmente efectivas y beneficiosas para estas figuras religiosas.

El siguiente gráfico, elaborado con datos de la muestra de entrevistados, nos indica que un 17% de ellos se encuentran en una situación administrativa irregular, y que tan sólo 3 de ellos han accedido a la nacionalidad española. La mayoría de los casos en situación irregular se debe al hecho de que los permisos anteriores que disponían habían caducado. La mayoría dispone de una situación legal regularizada, aunque no todos disponen de un permiso permanente de residencia. Aquellos que declaran encontrarse en situación irregular llevan en el país una media de 3-4 años, mientras que aquellos que llevan más tiempo disponen de un permiso de larga duración, o bien han conseguido la nacionalidad española.

Hay que tener presente que no todos aquellos imames que disponen de un permiso de residencia en regla, tienen un permiso de trabajo en el que figura su condición de imam. Ya nos hemos referido anteriormente a la exención legal que disponen los imames y el resto de las figuras religiosas, en relación a la obtención del permiso de trabajo en España, así como al hecho de que sólo puedan ser la entidades religiosas islámicas inscritas en el Ministerio de Justicia, las que puedan solicitar tales exenciones a los imames que quieren contratar (y con los que, además, contraerán toda una serie de responsabilidades en materia de Seguridad Social, inscribiéndoles como trabajadores por cuenta ajena). En la documentación de algunos entrevistados figuran todo tipo de ocupaciones que poco tienen que ver con la tarea de imam. Algunos de ellos, incluso reconocen que mantienen su permiso de residencia

---

hacer un escrito en el que certificáramos su asistencia, ante las quejas que formulaban los responsables de las mezquitas en donde trabajaban ante sus reiteradas ausencias. Tuvieron que ser miembros del Consejo Islámico los que tuvieron que reunirse con estos responsables comunitarios, para convencerles de la necesidad de que sus imames recibieran clases de catalán.

gracias a que aparecen inscritos como trabajadores por cuenta propia, declarando una actividad de "mantenimiento y conservación" para la empresa de uno de los miembros de la junta de la mezquita, cuando en definitiva se trata de estar al cuidado de la mezquita local. Uno de los imames entrevistados fue muy reacio a hablar de su situación legal, debido a que hacía más de medio año que su permiso provisional había caducado. Desde entonces vivía prácticamente recluido en la mezquita, y evitaba salir de la misma (de hecho, las dos veces que pudimos entrevistarle, lo hicimos en una dependencia personal que había habilitado provisionalmente en el espacio que el oratorio destinaba a la educación de niños y niñas). Otro responsable comunitario nos comentó que estaban negociando con su imam para que volviera temporalmente a Marruecos, pues de esta manera podrían regularizar su situación solicitando un visado para él y para su familia, a lo que él se oponía pues tenía miedo de que no pudiera volver a entrar a trabajar en Europa.

**GRÁFICO 9.** *Régimen de permanencia en España de los imames entrevistados.*



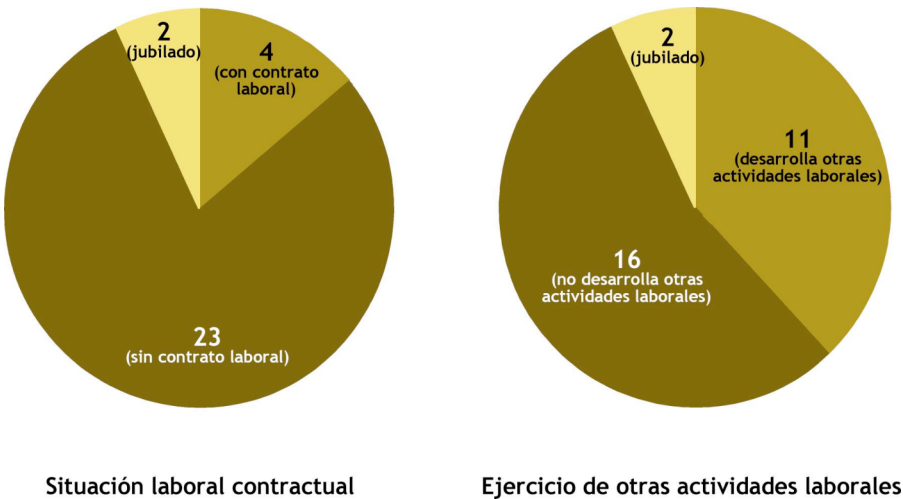
Fuente: Elaboración propia en base a los datos extraídos de la muestra

Las evidencias de esta situación de irregularidad administrativa de este personal religioso, por lo que supone de precarización de su figura, ha sido objeto de diferentes iniciativas: por un lado, se genera una mayor conciencia por parte de los responsables de estos oratorios para regular la situación de

permisos de los imames y sus familias, que entienden que forma parte de la mejora de las condiciones de los mismos. Por otro lado, entidades como el Consejo Islámico y Cultural de Cataluña han desarrollado diferentes iniciativas (como por ejemplo durante el proceso de regularización de 2005), para llevar a cabo las pertinentes gestiones ante la Subdelegación del Gobierno en Barcelona, lo que permitió regularizar la situación de veintiseis imames.

No obstante, la situación administrativa en España es sólo una de las dimensiones que contribuyen a precarizar la figura de los imames. En la muestra también se solicita conocer las condiciones contractuales que demuestran los imames en relación a las comunidades que solicitan sus servicios. También quisimos saber si existen imames "pluriempleados", en complemento con el compromiso profesional contraído con la comunidad local con la que se referencian. El resultado de los datos de la muestra se observa en el siguiente gráfico 10:

**GRÁFICO 10.** *Situación contractual laboral y otras actividades laborales de los imames entrevistados.*



Fuente: Elaboración propia en base a los datos extraídos de la muestra

Dejando aparte a esos dos imames, que a pesar de estar jubilados todavía prestan servicio en su oratorio local, que tan sólo un 14% de los imames entrevistados dispongan de un contrato laboral que les vincule con la mezquita

en la que trabajan, representa un dato ciertamente significativo en relación al ejercicio de esta profesión en Cataluña. Los argumentos sobre las posibles razones por las que los responsables de estos centros no contratan administrativamente a sus imames (el coste económico de ello, o las dudas a considerar el imamato como una profesión), ya han sido expuestos en el apartado E.3.2. La relación que se establece entre imames y mezquitas se fundamenta sobre un criterio de confianza, desde su selección hasta el desarrollo de su ejercicio, y es habitual que cuando ésta se acabe también finaliza la relación que se mantiene entre ellos. Ante la ausencia de algún tipo de instancia reguladora que pueda mediar entre unos y otros, las posibles situaciones de discrepancia que puedan surgir sitúan a los imames en una situación de indefensión legal notable. Cuando esa relación a veces se fundamenta sobre un compromiso verbal, las reclamaciones y los pleitos de tipo laboral suelen tener difícil resolución, y muchos de ellos no pueden resolverse en favor del profesional.

Es un buen indicativo de esta precariedad profesional, el hecho de que algunos responsables comunitarios incentiven al imam a que desarrolle algún tipo de actividad económica complementaria a los escasos ingresos que pueda recibir del colectivo. Pero otros, en cambio, se resisten a aceptar que su imam lleve a cabo otras actividades, recordándole el compromiso contraído con la comunidad. Uno de los imames entrevistados, afirmó lo siguiente: *"los de la junta [de la mezquita] no les gusta que trabaje fuera. Creen que voy a aprovechar para buscar una mezquita mejor. Son muy recelosos"* (A11). De hecho, si se compara la tabla se observa que de los veintitres imames que declaran que no tienen contrato laboral, doce de ellos no ejercen ningún tipo de actividad económica complementaria. Ese principio de "exclusividad sin contrato" refuerza aún más la dependencia de estas figuras en relación a quien les sitúa al frente de las mezquitas. Una de las maneras de materializar esta dependencia, es facilitar al imam -como complemento de la escasa retribución que reciba de la comunidad- la posibilidad de ocupar una habitación en el mismo local del oratorio, que se habilita como estancia personal del imam. De hecho este ofrecimiento, tiene una serie de consecuencias. La primera de ellas es que a través de ello, la comunidad también garantiza que haya alguien que

vigile el local del oratorio de manera permanente. Igualmente, que resida permanentemente en ella, también facilita la atención religiosa en el colectivo (que sabe que siempre encontrará allí al imam) y la dirección de las cinco oraciones diarias. Las ventajas de esta opción para el colectivo, van en detrimento de la autonomía personal del imam, pues limita sus posibilidades para interactuar y relacionarse con el contexto social donde debe hacer su tarea. El espacio de estas estancias es bastante limitado, con apenas lugar donde poder emplazar una cama y un reducido armario. En ocasiones, la permanencia del imam en este espacio es considerada de manera provisional, dado que éste expresa su voluntad de reagrupar a su familia. En nuestra muestra, prácticamente las dos terceras partes de los entrevistados declaran haber podido reagrupar a su familia, con la que residen en una vivienda que les fue facilitada por la comunidad. La precariedad de estos profesionales adquiere otra dimensión con la llegada de las familias, y no es inhabitual que las familias de los imames reciban algún tipo de ayuda social <sup>204</sup>.

En definitiva, la combinación de precariedad y dependencia de los imames fragiliza considerablemente su función de guía de la comunidad. De nada sirve apelar a *"la obligación moral de colaborar [por parte de los miembros de la comunidad] para poder pagar al imam. No todo el mundo lo sigue, por lo que la junta suele tener problemas para pagarles un sueldo en condiciones"* (MC3).

#### E.5.4. LAS EXPERIENCIAS ACUMULADAS

Se suele decir que cuando termina la formación comienza el camino hacia la experiencia, donde aprendemos sobre la marcha, a cada paso que vamos dando. Lo cierto es que una parte bastante importante de los imames que viven

---

<sup>204</sup> En otoño de 2000 una técnica municipal en el distrito de Ciutat Vella de Barcelona recibió la propuesta, de parte de un destacado líder comunitario musulmán, de plantear la posibilidad de conceder a los imames que trabajaban en los oratorios de este distrito recibieran un PIRMI, no tanto por cumplir con los requisitos de ese programa de ayudas sociales, sino por su condición de figuras religiosas. Debido a ese argumento, la propuesta fue rechazada.

en Cataluña, tal como lo refleja la muestra, podría aportar mucha más experiencia que no formación. Los años que llevan ejerciendo como imames les ha dado la suficiente experiencia como para poder afrontar las diferentes circunstancias que se les puedan presentar. Buena parte de esta experiencia se ha acumulado a través del trabajo realizado en diferentes oratorios del país o del extranjero. La media de años de los entrevistados en el ejercicio del imamato se situa en 10 años, mientras que el tiempo de permanencia en la mezquita actual, es de 7,5 años (ver tabla 12).

Repasando las trayectorias previas de estos profesionales, se observa que es una constante el hecho de haber transitado de un oratorio a otro. Ya en el mismo país de origen, esta movilidad constituye la norma respecto al aprendizaje de una profesión a partir de la experiencia. De hecho al salir de la *madrassa*, muchos de estos imames pasarían a ocupar un lugar de imames de apoyo en otros oratorios locales, lo que representaría su primera experiencia laboral. En muchos casos, esta experiencia se seguiría acumulando posteriormente en Europa. A pesar de que el hecho de vivir como musulmán en una sociedad occidental, compleja en cuanto a su composición, y cruzada por profundas dinámicas de secularización, plantea nuevos interrogantes en el ejercicio de la función de imam, que añaden experiencias particulares a las ya conocidas en el país de origen.

**TABLA 12.** *Muestra de imames entrevistados. Años de ejercicio del imamato y tiempo de permanencia en la mezquita actual*

Imam	Años en el ejercicio del imamato	Tiempo de permanencia en la mezquita actual
A1	5	2 años
A2	5	3 años
A3	4	1 año
A4	4	4 años
A5	4	4 años
A6	19	12 años
A7	3	6 meses
A8	25	25 años
A9	5	3 años
A10	6	6 años
A11	6	4 años



A12	7	5 años
A13	22	22 años
A14	27	12 años
A15	18	16 años
A16	15	12 años
A17	7	7 años
A18	19	14 años
A19	15	7 años
A20	8	8 años
A21	15	11 años
A22	14	9 años
A23	2	9 meses
A24	9	5 años
A25	7	4 años
A26	1	3 meses
A27	18	17 años
A28	6	2 años
A29	6	10 meses

Fuente: Elaboración propia en base a los datos extraídos de la muestra

Ha habido, y sigue habiendo entre el colectivo de imames en Cataluña, una tendencia generalizada para intentar ir a trabajar como imam a alguna ciudad europea. Ir a España o a Cataluña no siempre se había planteado como una opción preferente a la hora de ejercer como imam, ya que se piensa que en otras realidades europeas, donde la estructura comunitaria de los colectivos es más fuerte, es posible encontrar mejores opciones laborales, alojamiento, formación y prestigio social, algo que hoy en día difícilmente se puede conseguir en Cataluña. Las experiencias de Europa, una vez conocidas de primera mano, modifican estas percepciones tan benévolas. Uno de los imames entrevistados (su trayectoria puede ser observada en el gráfico 11), después de haber estado trabajando durante varios años en diversas poblaciones españolas y catalanas, decidió ir a trabajar de imam en una mezquita de Bruselas. Las perspectivas de la nueva ocupación parecían más interesantes, pero lo cierto es que a la llegada a Bélgica, vio cómo su función de imam era estrictamente supervisada por parte del consejo rector de la mezquita, que le pedía previamente saber el contenido de la *jutba* y de las *duruj* (plural de *dars*, conferencias). Por otra parte, también vio que su formación se adecuaba mejor a un determinado tipo de comunidad, y no a un colectivo mucho más formado intelectualmente que lo interrogaba en todo

momento con aspectos de la aplicación de la doctrina islámica en la sociedad belga que él apenas conocía. Finalmente, decidió volver a Cataluña, donde hoy sigue ejerciendo de imam. La falta de encaje social, las condiciones para ejercer de imam (a partir de las demandas que formulan los gobiernos europeos, y la monitorización de su tarea) o, más prosaicas, como las condiciones climáticas, han sido las razones que han expresado los imames para justificar su retorno a España después de haber sido un tiempo ejerciendo su función en otras comunidades musulmanas europeas.

No obstante, y a pesar de estas particulares experiencias, algunas comunidades valoran muy positivamente la incorporación de imames que han trabajado antes en Europa. Se considera que estos imames han adquirido una experiencia que después les puede ser muy útil en las relaciones que mantengan con la sociedad catalana<sup>205</sup>.

La causa de esta movilidad es, en la mayoría de las circunstancias, debida a la búsqueda de una mejora de las condiciones de trabajo de estos profesionales. La oportunidad de acceder a un trabajo más satisfactorio, a través de la vacante que se produce en otra mezquita, genera buena parte de esta movilidad. Pero lo cierto es que también se producen una serie de situaciones que hacen que un imam abandone una comunidad concreta, incluso antes de

---

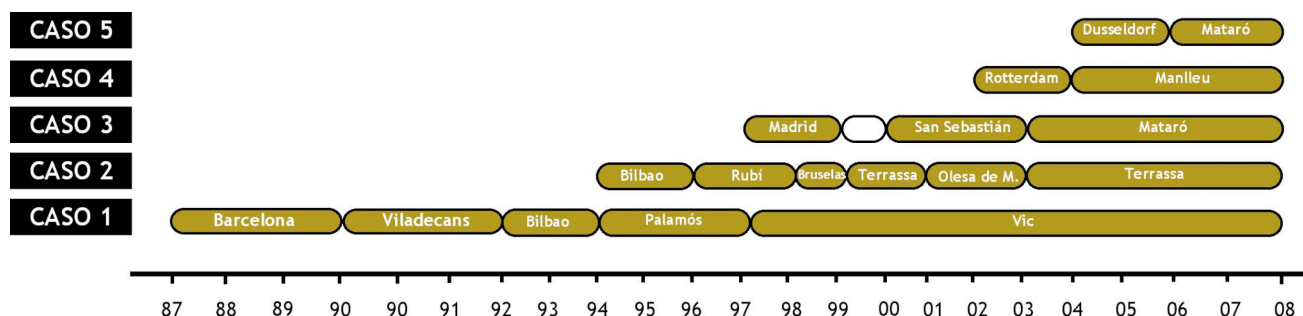
<sup>205</sup> La percepción de este nuevo tipo de imames curtidos en la experiencia europea, muestra argumentos contradictorios. Recogemos, como ejemplo de ello, un fragmento de la entrevista llevada a cabo con uno de los fundadores y responsables de la Escuela de Adultos de una localidad del Gironès (hoy en día técnico municipal), que elabora una reflexión temporal del cambio en las relaciones con los colectivos musulmanes, a partir de la distinción entre los dos tipos de imames: "Los primeros imames que llegan tenían el mismo perfil que el resto de inmigrantes, y también las mismas dificultades. Muchos de ellos recibieron las primeras clases de castellano en la Escuela [de Adultos], y allí se les tramitó su documentación de extranjería. Junto a ellos se habían realizado actos conjuntos, y se había creado una relación de cooperación mútua respecto a iniciativas de interés para el colectivo inmigrante. El cambio cualitativo se produce a partir del momento en que comienzan a llegar imames, que ya no provenían del país de origen -tal como había sido la norma hasta entonces- sino de Europa. Éstos llegaban con las mismas necesidades que los anteriores, pero a diferencia de ellos comenzaron a mantener una mayor distancia en relación a la Escuela y a sus miembros. La experiencia adquirida en estos países europeos era fundamental para establecer una relación menos dependiente y más distante. Estoy hablando principalmente de imames marroquíes. Aquellos imames que venían de Europa ya no tenían la inocencia de sus predecesores, y al mismo tiempo sabían que a su llegada debían de establecer un cierto principio de autoridad respecto a su colectivo. Una de estas estrategias sería marcar esta distancia propia y del colectivo respecto a la Escuela y sus actividades." (TM6)

poder acceder a otro destino alternativo. Una primera situación aparece ante las discrepancias con los responsables comunitarios, en relación con las tareas encomendadas por ellos. El incumplimiento de algunas de las tareas que se consideran propias del imam, podría ser motivo de conflicto que, en ocasiones, se resuelve con la renuncia del mismo imam a seguir haciendo como tal, o bien por su despido de acuerdo con una decisión de los responsables del centro. Una segunda razón, con una raíz más coyuntural, relacionar el reemplazo (es decir, la sustitución) del imam con el cambio en la junta directiva del centro. En el momento en que aparecen otros responsables comunitarios, si el imam no goza de su confianza, lo más seguro es que lo cambien por otro más afín a sus puntos de vista y orientaciones ideológicas. Las situaciones de transición, donde los imames deben permanecer en su lugar, sabiendo que en cualquier momento podrán ser reemplazados, suelen ser vividas con bastante inquietud por parte de estos profesionales. Esto genera un continuo tránsito de informaciones respecto a las posibilidades de poder acceder a otro oratorio, y sobre el que se conforma buena parte del sistema de contratación de este personal religioso. Las discrepancias doctrinales entre el imam y destacados miembros de la comunidad, puede ser una tercera razón para favorecer su salida. Las interpretaciones que éste haga, el contenido de sus *jutabun* y *duruj*, la frecuentación de determinados círculos, su talante rigorista (o, al contrario, su tono moderado y/o "occidentalizado") expresado en sus prédicas, pueden dar suficientes motivos como para entrar en conflicto con la misma junta, o con una parte importante de la comunidad, que acabe considerando que el perfil de este imam no sea el más adecuado y que, por tanto, debe ser sustituido.

Los tránsitos de unas mezquitas a otras quedan claramente expresados en el siguiente gráfico, en donde se resigue la evolución de cinco imames. En él se observa el diferente grado de movilidad que éstos expresan desde el momento de su llegada a España, hasta su situación actual, con estancias que no se limitan al territorio catalán, sino también en otras regiones de España o de Europa. Esta movilidad a veces es la continuidad de una previa ya desarrollada en Marruecos: en el primer caso, antes de la llegada de este imam a España, estuvo unos siete años ejerciendo de imam en diferentes regiones marroquíes. El quinto caso, a pesar de su juventud, antes de llegar a Cataluña estuvo en

Dusseldorf (Alemania), pero antes pasó tres años estudiando en Arabia Saudí, lo que para su comunidad era quizás más destacado que su experiencia en Europa.

**GRÁFICO 11.** *Trayectorias de movilidad entre imames. Análisis de cinco casos.*



Fuente: Elaboración propia en base a las entrevistas.

En definitiva, las múltiples trayectorias de movilidad acumulan experiencia en el ejercicio de la función de imam en Cataluña, pero todo parece indicar que en el futuro ésta persistirá, puesto que las condiciones de contratación y de reconocimiento comunitario de la figura de los imames, todavía se encuentra condicionado por una precariedad estructural. A pesar de que el proceso de configuración y organización del culto en Cataluña funciona a buen ritmo, lo cierto es que muchos imames siguen considerando Europa como alternativa más atractiva para ejercer el imamato que en esta sociedad.

## **E.6. LAS DIMENSIONES COTIDIANAS DE LA AUTORIDAD**

### **E.6.1. UNA CONTINUIDAD ALTERADA**

Uno de los argumentos centrales en el edificio teórico de nuestro trabajo, pasa por entender el trayecto migratorio como un principio que altera determinado tipo de continuidades sociales. Determinados aspectos que formaban parte del funcionamiento y reproducción del orden normativo propio de una sociedad, se ven alterados en su forma y en su esencia, en cuanto que los individuos que se declaran pertenecientes a ese marco social, toman la decisión de residir de manera prolongada dentro de otro contexto social regido bajo parámetros prácticos y axiológicos significativamente diferentes. Esa discontinuidad, que es la síntesis de dos procesos sucesivos que nunca hay que desvincular (la emigración y la inmigración. Cf. Sayad, 1991 y 1999), no representa necesariamente la pérdida o el abandono de tales referentes, pero si la alteración de los significados de las prácticas que los individuos inmigrados llevan a cabo. Su reproducción en un contexto social diferente se orienta respecto a un doble contexto de recepción: el de la sociedad a la que se llega, y el de la colectividad a la que se quiere seguir perteneciendo.

Las prácticas sociales de los individuos migrantes se convierten en su forma de presentación en la vida cotidiana, lo que puede llegar a condicionar la interacción que éstos establezcan con otros individuos. La perspectiva clásica del situacionismo de Erving Goffman nos permite contemplar la prevalencia (aún más acusada, si cabe, en el contexto de una sociedad crecientemente diversa) de la voluntad de los individuos para avanzarse al tiempo de la interacción inmediata: "cuando un individuo llega a la presencia de otros, estos trata por lo común de adquirir información acerca de él o de poner en juego la que ya poseen. Les interesará su status socioeconómico general, su concepto de sí mismo, la actitud que tiene hacia ellos su competencia, su integridad, etc. [...] La información acerca del individuo ayuda a definir la situación, permitiendo

a los otros saber de antemano lo que él espera de ellos y lo que ellos pueden esperar de él. Así informados, los otros sabrán cómo actuar a fin de obtener de él una respuesta determinada" (Goffman, 1981: 13).

Los roles sociales que son atribuidos a determinadas personas en nuestra sociedad son los mecanismos que permiten "establecer un vínculo entre las estructuras sociales y el actor, vinculando los modelos de conductas a los diversos estatus o posiciones sociales, garantizando así la estabilidad y la previsibilidad de las interacciones, puesto que señala el comportamiento esperado en función del lugar que se ocupe en un sistema social dado" (Martucelli, 2002: 141). Los roles se convierten en la gramática sociológica de los individuos, una gramática que para ser normativa también suele incorporar un presupuesto preceptivo moral. Los roles se enmarcarían dentro de la continuidad absoluta que define la vida cotidiana que, como argumentó Agnes Heller (1977), representa el esfuerzo para objetivizar las actividades de los seres sociales<sup>206</sup>. A pesar de que la continuidad cotidiana pueda ser mostrada como homogénea reproducción, lo cierto es que es la heterogeneidad la que se refleja en las relaciones sociales. Es en este marco heterogéneo que los roles, afortunadamente para la salud de nuestra sociedad, no suelen dictar nunca toda la conducta de los actores, lo que permite la expresión de una gran diversidad de combinaciones prácticas en la interacción social entre individuos (Martucelli, op. cit.: 150).

Los tránsitos migratorios -lo hemos argumentado anteriormente-, también contribuyen a transformar las funciones de las instituciones sociales que son propias de los colectivos inmigrados. Sería más propio decir que estas instituciones, más que reproducidas en contexto migratorio, son reconstruidas, por lo que supone de tener que ponerlas a funcionar en una realidad social diferente a la de origen. Familia y mezquita son dos de las instituciones que

---

<sup>206</sup> "La vida cotidiana es en su conjunto un acto de objetivación: un proceso en el cual el particular como sujeto deviene 'exterior' y en el que sus capacidades humanas 'exteriorizadas' comienzan a vivir una vida propia e independiente de él, y continúan vibrando en su vida cotidiana y la de los demás de tal modo que estas vibraciones -a través de algunas mediaciones- se introducen en la fuerte corriente del desarrollo histórico del género humano y de este contraste obtiene un -objetivo- contenido de valor" (Heller, 1977: 96).

son reconstruidas, con mayor o menor éxito, asumiendo nuevos significados respecto a sus funciones básicas, que antes no eran formulados. Por efecto de esta transformación, aquellas figuras que se encuentran vinculadas a esta institución ven alterados sus roles primigenios. En el caso de las familias, podríamos hablar de los roles cambiantes de padres y madres en el ejercicio de su autoridad paterna en relación a sus hijos. En el caso de las mezquitas, la figura transformada del imam es el testimonio del cambio que se opera en esta institución reconstruida fuera de su contexto social originario.

No obstante, la conciencia del cambio no siempre es percibida como tal por parte de los actores implicados. Ello refleja la voluntad de querer mantener ese principio de continuidad como muestra de fidelidad respecto a los ámbitos y a los contenidos de una socialización recibida, que proyecta sobre tales actores una serie de expectativas sociales. Reconocer la modificación de los roles previamente establecidos, puede ser interpretado como ejemplo de debilidad o poca firmeza para mantener lo propio. Resistir los cambios es una manera de reafirmarse en los roles asumidos <sup>207</sup>.

La tensión permanente entre mantener lo que es propio del rol instituido (como elemento de identidad individual, pero también colectiva, en relación a las figuras sociales reconocidas por su carácter "público"), o aceptar esa contextualización (como forma de encajar de manera coherente y no conflictiva dentro de un contexto social dado), constituye el motor con el que se intentan reconstruir esas continuidades sociales entre los colectivos inmigrados. En este contexto, el papel de las expectativas sociales que se generan es fundamental para decantar la balanza entre el mantenimiento de la singularidad o tender hacia la adaptabilidad. Las expectativas que se generan en torno a los imames

---

<sup>207</sup> Respecto a la supuesta unicidad e invariabilidad de los roles sociales, Bernard Lahire argumenta que "es bien sabido que los 'lunáticos', los 'veletas', los 'oportunistas' o los 'camaleones', aquellos que cambian de opinión y de comportamiento en función de su interlocutor y de la situación, no tienen buena prensa: son lo opuesto a quienes tienen un comportamiento 'franco' y pueden pregonar su orgullo al no haber sido modificados ('influidos') por las más diversas situaciones vividas. Es como si el hecho de pensarse 'idéntico' o 'fiel' a sí mismo, en todo tiempo y en todo lugar, y sean cuales fueren los acontecimientos vividos o las pruebas superadas ('Yo no he cambiado'; 'Yo soy siempre el mismo'), conllevara un beneficio simbólico y moral específico" (Lahire, 2004: 32).

como figuras comunitarias públicas, tanto desde su comunidad de referencia como desde el contexto social al que se incorporan, los convierte en actores que deben actuar ante dos tipos de públicos, con guiones que no siempre, resultan ser coincidentes. Según Lahire, "las situaciones sociales (desde las más formales e institucionales hasta las más informales) en que vivimos constituyen verdaderos 'activadores' de los compendios de las experiencias incorporadas que son nuestros esquemas de acción (en el sentido amplio del término) o nuestras costumbres, y que así dependemos poderosamente de tales contextos sociales (institucionales o no) que 'extraen' de nosotros ciertas experiencias mientras que dejan otras en estado de gestación o de vigilia. Cambiar de contexto (profesional, conyugal, familiar, amistoso, religioso, político...) es cambiar de fuerzas que actúan sobre nosotros" (Lahire, 2004: 88).

Es en este marco de "activación de las experiencias particulares", en donde queremos situar la reflexión sobre el ejercicio cotidiano de la autoridad religiosa de los imames que trabajan en Cataluña, como forma de ver cómo se desarrolla esa tensión entre continuidad y adaptación, así como observar cómo se cruzan entre sí las expectativas que se elaboran respecto a ellos.

### **E.6.2. CONVERTIRSE EN IMAM**

¿Qué es lo que lleva a una persona a convertirse en especialista religioso? Este ha sido uno de los interrogantes centrales en el estudio sociológico de las expresiones religiosas, con el fin de dar sentido a una opción individua como esta que ha sido interpretada habitualmente en términos de "vocación". Más allá del sentido de vocación como propio de la consagración del clero dentro de la Iglesia católica, ¿tiene sentido aplicar ese mismo concepto a la hora de explicar las razones que han llevado a un individuo a convertirse en imam? Las biografías personales, en cuanto que contienen esos repertorios de experiencias que permiten narrar la evolución de nuestras vidas, nos remiten a una serie de circunstancias que en cada caso pueden explicar las elecciones tomadas por los individuos. El propósito de identificar la vocación del imamato



se encuentra con la misma ambigüedad con que puede entenderse el uso que hace Max Weber del término alemán *beruf*, que en su obra recibe el doble sentido de "vocación" o "profesión". Es curioso observar que la definición sintética dada por Weber a este término ("la tarea que Dios le pone a uno") denota un sentido similar para las vocaciones religiosas o profesionales.

Joseph H. Fichter sugiere emplazar el interrogante en torno a la vocación dentro de un marco institucional dado que, en su estudio, corresponde a la Iglesia católica, pero también dentro de un contexto social dado: "mucho de lo que hacen al servicio de la Iglesia [los sacerdotes] corresponde a las normas de relaciones humanas que son comunes a la sociedad en la que viven y trabajan. Es difícil, en realidad imaginar que ellos pudiesen triunfar en su vocación si fuesen ajenos culturalmente a la sociedad que sirven" (Fichter, 1965: 14). Aquello que está sugiriendo Fichter es que la vocación no puede entenderse simplemente como resultado de una opción personal y particular, resultado de un compromiso individual con lo trascendente, sino que tiene que ver con un doble plano de proyección: por un lado, el institucional (es decir, el contexto profesional que enmarca esta opción personal, que la emplaza dentro de un esquema organizativo institucionalizado), y por el otro, el social (en el que su tarea se proyecta y se entiende, en virtud de un principio de atención comunitaria). Entender la vocación a partir de su dimensión institucional y social (Giordan, 2007), significaría comprender mejor el fenómeno del "descenso de las vocaciones" que tanto parece preocupar a los estamentos de la Iglesia católica<sup>208</sup>.

Las vías al imamato son, por definición, diversas. Los imames entrevistados nos muestra diferentes motivos y situaciones que les llevaron a la función de imam. He aquí, en síntesis, el testimonio de cinco de ellos:

- A6 siguió el camino de su padre que también era imam. Fue con él que empezó a memorizar y a recitar el Corán en la mezquita del barrio de

---

<sup>208</sup> Véase el artículo "Vocaciones tardías" publicado en *La Vanguardia* el 22 de mayo de 2005, o el número 658 (enero de 2006) de la revista *El Ciervo*, con su artículo central: "La Iglesia se queda sin curas ¿qué hacer?".

Ksarkebiri en donde vivían. Sus otros cinco hermanos también memorizaron el Corán, pero fue él el único que siguió el camino profesional de su padre. Una vez que adquirió el suficiente dominio del texto coránico, accedió al examen que le permitiría ejercer como imam. Con veinticinco años se convirtió en imam, ejerciendo como tal durante veintitres años en diferentes lugares de Marruecos. En 1987 decidió emigrar a Cataluña.

- La familia de A11 no era excesivamente religiosa, aunque solía celebrar los principales ritos islámicos. Su padre era funcionario judicial, y es por eso que convenció a su hijo para que pudiera cursar estudios de derecho en la universidad. Allí, junto con las asignaturas propias de esta carrera, empezó a ir a clases de teología islámica. En la universidad acabó de memorizar el texto coránico, y estudió sus comentarios así como los hadices. Sin acabar los estudios de derecho, decidió emigrar a España, con la promesa hecha a su padre de acabar los estudios en una universidad española. Después de un tiempo de intentar convalidar sus estudios en una universidad madrileña, decidió marchar a Cataluña, siguiendo los pasos de un grupo de amigos que se habían instalado en la comarca del Maresme. Tras pasar por diversos trabajos temporales, los representantes de la mezquita local le invitaron a reemplazar al imam que había marchado a Francia.
- A3 antes de llegar a Cataluña, había estado residiendo algunas temporadas en Europa. En una de las veces que volvió a su país, conoció a unos misioneros pakistaníes que le explicaron lo que era el *tabligh*. A partir de ese momento, su fe y práctica religiosa se hicieron más intensas. A su llegada a Cataluña empezó a trabajar en ocupaciones muy diversas, y los fines de semana empezó a frecuentar los oratorios de Barcelona. En ellos empezó a hacer charlas y formaciones desde la perspectiva *tabligh*, por lo que los responsables de uno de estos centros le pidieron que ocupara el puesto vacante de imam.
- Siendo adolescente, A4 decidió que no pasarían muchos años antes de que emigrara a España. Aunque nunca fue a la universidad, pudo leer bastantes libros de religión y de política, ya que su padre era maestro en

un liceo en Tanger. Llegó a Cataluña a los veintidos años, y se puso a trabajar en el comercio de su cuñado. Su vida era como la de cualquier joven, más preocupado por divertirse que no por sentar la cabeza. Mientras tanto inició sus primeros estudios universitarios, lo que le permitió entrar en contacto con otros jóvenes marroquíes que desarrollaban una incipiente actividad asociativa. Empezó a leer libros de política, de pensamiento islámico contemporáneo y de doctrina, lo que le permitió hacer las primeras conferencias. Uno de sus compañeros de universidad le invitó a hacer la *jutba* en la mezquita que éste frecuentaba. A pesar de su mediana edad, los miembros de esta comunidad valoraron su conocimiento de la doctrina, y le propusieron seguir haciendo los sermones de manera continuada.

- El de A18 es un perfil de imam formado de la manera tradicional, junto con un imam de reconocido prestigio en su región de origen. Su padre, amigo de la infancia de este imam, le encomendó a él su formación. A18 memorizó durante su adolescencia todo el Corán, para luego recibir formación sobre *tafsir*, hadices y algunas nociones de *fiqh*. A los veinte años se había convertido en ayudante de ese imam en la mezquita principal de su localidad natal. A los veinticinco decidió irse a trabajar como imam a Cataluña, después de que los miembros de una comunidad del Vallès Occidental -que también eran del mismo origen-, le invitaran a convertirse en imam de su mezquita.

El componente contextual de estos cinco casos está claramente marcado, lo que es ciertamente lógico, en el sentido de vincular las opciones individuales con las circunstancias concretas. En esos cinco casos, existen dos contextos claramente diferenciados: uno que corresponde con el desarrollo de una opción temprana a seguir el camino de formación que les conduciría a convertirse en un especialista religioso (el hecho de formarse en la *madrassa* del pueblo en donde se nació), mientras que el otro se refiere a una -por decirlo coloquialmente- "vocación tardía", habitualmente relacionada con un acceso al imamato en el contexto de inmigración (a pesar de haber atesorado una

formación previa en el país de origen). Tal como también se ha podido observar, los contextos familiares juegan un papel muy importante en la determinación de convertirse en imam: la continuidad con la tarea desarrollada por el padre, o bien el clima de religiosidad que se vive en estos núcleos familiares, son elementos que favorecen la decisión de convertirse en imam. Pero igualmente, los contextos familiares en donde existe un cierto grado de inquietud cultural, también se muestran favorables al desarrollo de estas ocupaciones, en este caso mediante la formación y el trabajo intelectual.

Las valoraciones de los imames entrevistados en relación a su tarea profesional suelen referirse más a las condiciones en que ésta se lleva a cabo, que no a la función de atención del culto propiamente dicha. En general, sus respuestas suelen ser positivas respecto a lo que implica el rol de imam de una comunidad local, como también son unánimes las quejas -aunque con diferente intensidad- en relación a las condiciones en el ejercicio de esta función. La tarea de imam muestra pocos incentivos, tanto desde el punto de vista económico (dada la precariedad de recursos que adolecen las comunidades locales), de infraestructuras (no todos los imames disponen de una vivienda ofrecida por la comunidad, y muchos deben de vivir en la misma mezquita), como de reconocimiento (la debilidad de la figura del imam, derivada de las precariedades anteriores). A24 expuso el siguiente argumento: "*mucha gente piensa que la [función] del imam es hacer un servicio, no un trabajo*", por lo que muchas veces se confunde su tarea con una aportación voluntaria. De esta manera, los imames se encuentran expuestos a la voluntad de los responsables de los centros en los que trabajan, limitando considerablemente su margen de maniobra y su independencia en el ejercicio de su cargo. A13 afirmaba lo siguiente: "*el problema es el dinero, que hace que los imames no están por lo que han de estar. Cuando dependen tanto de un sueldo que no siempre es fijo, lo que haga y diga el imam siempre dependerá de esta precariedad*". MC4 entiende que "*las juntas [de dirección de las mezquitas] son las que marcan el trazo sobre el cual el imam ha de moverse. No obstante, en aquellas juntas en las que participa gente joven, se suele dar mucha más libertad al imam*".

Debido a estas condiciones, algunos de los entrevistados relatan casos de imames que han abandonado esta función (a pesar de haberse formado como tales en su país), para desempeñar otro tipo de actividad laboral con la que poder mantener a su familia. Otros, en cambio, mantienen su función como imam en paralelo al ejercicio de otro tipo de actividad. En este caso, el imamato se convierte en una aportación voluntaria a la comunidad. Tanto en el caso de los imames "pluriempleados", como aquellos que han dejado esta función, se pone en evidencia la precaria institucionalización del culto islámico en Cataluña, antes que ser el indicador de un descenso en las "vocaciones" para ser imam. No obstante, es evidente que entre las generaciones más jóvenes, la función de imam se muestra muy poco atractiva tanto desde el punto de vista profesional como de consideración comunitaria. En este sentido, las circunstancias de un contexto más o menos favorable al ejercicio de esta función, inciden en el desarrollo de estas vocaciones.

A pesar de toda la precariedad profesional que conlleva la función de imam en Cataluña, ésta no deja de ser una manera de poder conseguir una retribución mínima. De nuevo es A24 el que afirma que *"hay que reconocer que lo que ha llevado a algunos imames a la mezquita ha sido el paro, y no su conocimiento"*. Es decir, el criterio tradicional según el cual "aquel miembro de la comunidad que esté más preparado" (en materia religiosa) debería de ocupar la función de imam, parece ser substituido por el de "aquel que esté más disponible". Es el mismo criterio que prevalece cuando la función de imam es ejercida de manera voluntaria por un estudiante o jubilado. Ello revierte directamente sobre el grado de formación de estos imames, argumento que suele estar presente en los comentarios de los entrevistados. El testimonio anterior es harto elocuente: *"la mayoría de los que hacen de imames en Cataluña no están bien preparados, sólo una minoría. De aquí vienen los males de la comunidad musulmana. ¿Cómo se puede dirigir la integración de una comunidad si no se tiene un verdadero imam al frente?"*. La preparación se dispone como la base del liderazgo de la comunidad, a pesar de que -según el comentario de uno de los imames entrevistados más veteranos- la experiencia también constituye un grado en el desempeño de esta función. Una experiencia que sí disponen aquellos que llevan mucho tiempo en el ejercicio del imamato, y que algunas

opiniones convierten en un elemento que les dota de mayor capacidad que no los imames más jóvenes: *"los imames jóvenes puede que estén más preparados, pero no saben bien el Corán, como sí lo saben los otros que son mayores"* (A17).

Las discrepancias críticas en relación al grado de preparación de los imames, junto con la evidencia de puntos de vista doctrinales diferenciados <sup>209</sup>, sugiere ciertas dudas respecto al desarrollo de un cierto sentimiento corporativo de los imames como colectivo: *"los imames no tienen una voz propia, son voces individuales que se van buscando la vida. No existe ningún sentimiento como colectivo"* (MC5). La reivindicación específica llevada a cabo por el Consejo Islámico y Cultural de Cataluña, elevando a los imames al rango del liderazgo del colectivo musulmán, o reclamando una mejora de sus condiciones laborales, ha de entenderse más como la voluntad de mantener la legitimidad de sus propuestas de representación del islam en Cataluña, que como ejemplo de una vindicación grupal. Esa conciencia colectiva parece todavía estar en construcción. De ahí la siguiente anécdota: en una de las entrevistas, sugerimos la posibilidad de que en el futuro se pudiera constituir algo así como un "sindicato de imames", a lo que nuestro interlocutor -A20- afirmó: *"eso es algo todavía muy moderno para los imames"*. A pesar de ello, nos consta que los servicios jurídicos de algunos sindicatos de Cataluña, han atendido diferentes casos relacionados con las demandas planteadas por imames ante sus comunidades por despido improcedente, o por incumplimiento de las condiciones de su contrato.

---

<sup>209</sup> En un argumento propio del cargo que ocupa, el presidente del Consejo Islámico y Cultural de Cataluña, en la primera entrevista en televisión que concedía (TV3, programa "La nit al dia", 11 de octubre de 2004), respondió a la siguiente pregunta: <pregunta> *"Cuando hablamos de imames, ¿hablamos de personas que tienen los mismos criterios de interpretación? ¿Hay una coordinación para unificar esos criterios?"* <respuesta> *"El islam es único, es de todo el mundo, de aquí a cualquier punta del mundo, el islam de aquí es como practicarlo en otro país"*. Tal unanimidad doctrinal no ha sido expuesta por otros imames entrevistados. A5 se expresó de la siguiente manera: *"no es propio que vengan a la mezquita imames y predicadores que no compartan mi punto de vista. Sería raro para la gente"*.

**FOTOS 16 y 17.** *Visita de los imames del Consejo Islámico y Cultural al monasterio de Montserrat (31-10-2003), y cartel del segundo congreso de Imames y Presidentes de Mezquitas de Cataluña, organizado por el Consejo Islámico y Cultural (Barcelona, 10-12-2006)*



Fuente: Jordi Moreras

### **E.6.3. LAS NUEVAS FUNCIONES DE LOS IMAMES EN CONTEXTO MIGRATORIO**

Después de conocer los puntos de vista de los imames y aquellos que les contratan, tiene más sentido abordar la cuestión de las nuevas funciones que éstos han de asumir en contexto migratorio. Ello supone contrastar aquellos supuestos que originalmente se vinculan con el ejercicio de su función, con aquellas circunstancias que se hacen presentes en un contexto social y religioso diferente al de origen. Pensar que los imames, en el ejercicio de sus funciones canónicas, son transplantados desde su sociedad de origen a Cataluña, se convierte más en un anhelo de inmutabilidad, que no en evidencia de una realidad concreta. La idea de un transplante sin alteración de prácticas, significados e identidades a lo largo de un trayecto migratorio, difícilmente puede ser aplicable a la figura de los imames, a pesar de que ésta sea definida y considerada en virtud de su función de reproducción de la tradición de origen. Sin poder cumplir las mismas funciones que le eran propias de origen, acumulando otras nuevas, y teniendo que representar roles sociales que diferían fundamentalmente de la tarea a la que habían sido formados y dedicados en origen, los imames que ejercen en Cataluña se encuentran plenamente implicados en un proceso de redefinición de sus tareas y

funciones. Otra cosa es que esas alteraciones respecto al modelo original sean asumidas y aceptadas por parte de imames y comunidades musulmanas. En relación a tales cambios en los roles de los imames, A11 argumentaba que "*la figura del imam y sus funciones no las podemos inventar nosotros, ya que están bien definidas por la legislación islámica*", dando a entender que los imames no pueden asumir ninguna alteración en sus funciones originales.

En síntesis, en un contexto social complejo, como representación de un colectivo que es conceptualizado con ojos occidentales como culto y como minoría, y en un marco social atravesado por profundas dinámicas de secularización, la figura del imam y de las sus funciones no se puede reconstruir a partir de la mera enumeración de las tareas que, según la doctrina islámica, le habían sido atribuidas.

El imam como especialista religioso se le relaciona con tres funciones fundamentales: la de formular un *liderazgo de tipo doctrinal*, de acuerdo con un principio de guía y de corrección -si procede- de la práctica comunitaria, la de constituir un *modelo social de referencia para el colectivo*, a seguir e imitar por el mismo y, por último -aunque ésta sea quizás la función más relevante-, por ser *garantes de la transmisión de la tradición* islámica respecto a las nuevas generaciones, y mantenedor de los vínculos de la comunidad con su sociedad de origen mediante esa misma tradición.

En la ejecución de estas funciones, estos especialistas se encuentran con dos principales problemas: por un lado, el cuestionamiento de su legitimidad para cubrir estos roles, y por otra, la su verdadera capacidad para poder responder a las necesidades de carácter espiritual de esta comunidad en contexto de diáspora. Tales dudas dan lugar a una doble consecuencia: primero, el mantenimiento de una situación de dependencia doctrinal externa, respecto a otras interpretaciones y referencias que son definidas en contextos sociales propiamente islámicos, con difícil encaje en realidades no musulmanas. Y segundo, en la ausencia de una jerarquía de autoridades doctrinales islámicas en Europa (por encima de la figura del imam, como podrían ser los *ulama*), que puede provocar la tentación de estos imames para convertirse en



interpretadores de la referencia islámica, sin tener el conocimiento o la formación suficiente. Esta doble limitación les relega a ocupar una serie de funciones que tienen básicamente un contenido instrumental y dirigidos únicamente al culto. No obstante, si se enumeran las tareas que parecen ser propias de la función de imam en contexto migratorio, se observan ocupaciones que sobrepasan la frontera del culto. En el siguiente cuadro se hace el recuento de estas tareas, diferenciando entre principales y complementarias:

**CUADRO 8.** *Funciones principales y complementarias de los imames en contexto migratorio*

<b>principales</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Dirección de la oración (<i>salawat al-jams</i>)</li> <li>• Predicación canónica (<i>jutba al-minbariya</i>) y predicación complementaria (<i>dars</i>)</li> <li>• Dirección de la oración durante las principales celebraciones del calendario musulmán (<i>id al-fitr, id al-kebir, lailat al-qadr</i>)</li> <li>• Atención religiosa (consultas, elaborar actas de matrimonio, atención a difuntos y tanatopraxis, servicios comunitarios)</li> <li>• Formación religiosa (para niños y niñas, adultos, jóvenes y mujeres)</li> </ul>
<b>complementarias</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Tareas de atención social y comunitaria</li> <li>• Mediación en conflictos personales o intracomunitarios</li> <li>• Recogida y gestión de la <i>zakat</i></li> <li>• Organización y preparación del peregrinaje (<i>hayy</i>)</li> <li>• Acogida de otros imames o predicadores itinerantes</li> <li>• Mantenimiento y vigilancia del oratorio comunitario</li> </ul>

Fuente: Elaboración propia en base a las entrevistas

Las funciones principales corresponden básicamente a funciones religiosas básicas, de atención al culto, asistencia comunitaria y formación religiosa. Las complementarias, en cambio, a pesar de que pueden tener también una dimensión religiosa, incorporan otros elementos de tipo social o comunitario. Tanto unas como otras responden a las expectativas que se formulan desde la comunidad respecto a lo que se espera que cumpla el imam, ya sea en el ámbito de demandas de atención religiosa, como comunitaria. Sobre él se proyecta y deposita la confianza de la comunidad, para que protagonice un rol de perpetuación y enculturación religiosa (no exclusivamente de las nuevas generaciones), manteniendo activa la referencia tradicional que lo vincula con la sociedad de origen, como forma de respuesta a la acción aculturadora de las sociedades europeas.

**FOTOS 18 y 19.** *Inauguración de la mezquita de L'Hospitalet (20-5-2006) y recitación del Corán durante celebración de un iftar (rotura del ayuno) en ramadán (20-0-2006).*



Fuente: Jordi Moreras

La forma en que se mantiene activa esta referencia tradicional depende de la heterogénea configuración de un campo religioso islámico en España y en Cataluña, donde el contraste que se perfila entre la existencia de grandes centros islámicos (aproximadamente una decena en España) con reconocidos imames a su frente, y la presencia de oratorios semi-ocultos en barrios con fuerte concentración inmigrante y con imames con una formación tradicional básica, juega un papel bastante destacado en la reconstrucción de la referencia islámica en un contexto no musulmán. En este proceso de configuración comunitaria, el rol que jueguen los imames será especialmente destacado, tanto si sus funciones se mantienen dentro del ámbito religioso, como si incorporan otros con carácter socio-comunitario. La adopción de roles más propios del ámbito que hemos definido como complementario, en especial aquellos que se desarrollan dentro de las tareas de actuación social y mediación comunitaria, incorpora nuevas dimensiones para la expresión de un principio de liderazgo que incorpora la figura del imam. La inestimable labor de atención social que desarrollan algunos oratorios musulmanes, acompañado de la prevalencia de la figura del imam comunitario (donde el reconocimiento de su autoridad religiosa, se le añaden también componentes de tipo carismático) ensancha la percepción del imam, de ser considerado como un

mero especialista religioso que gestiona el culto colectivo, a adoptar un rol de líder comunitario con una proyección interna y externa al mismo.

#### **E.6.4. UN MODELO DE COMPORTAMIENTO SOCIAL A IMITAR**

La mejor forma de demostrar cuál ha de ser la forma adecuada de observancia religiosa y comportamiento social, es a través de las palabras y hechos del mismo imam. Él mismo puede representar un modelo a seguir por el resto de miembros de la comunidad, estableciendo una figura de referencia dentro del proceso de configuración comunitaria del colectivo en contexto migratorio. Como figuras públicas que son, en un ámbito comunitario, los imames se encuentran expuestos a la mirada del colectivo, tal como acabamos de decir. La evaluación de sus hábitos y comportamientos es uno de los principales criterios de que dispone la comunidad para valorar su condición adecuada para cumplir esta función. La trayectoria pública de figuras como los imames (los que hay que añadir los responsables asociativos y comerciantes, especialmente los propietarios de carnicerías *halal*), es evaluada por la comunidad, que espera de todos ellos que demuestren activamente su condición de musulmanes modélicos. A través de las implicaciones sociales de sus acciones (trabajo, muestras de generosidad, disponibilidad, honestidad, ...), consiguen acumular una buena reputación, que la comunidad puede poner en duda si demuestran alguna desviación en su comportamiento definido socialmente. En un contexto europeo condicionado por una creciente desritualización en el seno de los colectivos musulmanes (Benkheira, 1998), el comportamiento de estas figuras sociales adopta un carácter de ejemplaridad para el conjunto de la comunidad.

Esta presión social sobre la figura de los imames, condiciona de manera determinante su presencia pública, no sólo en espacios comunitarios públicos como aquellos relacionados con la observancia religiosa (ya sea en el interior de la mezquita, considerado por la comunidad como el espacio natural donde el imam debe ser presente, como en otras celebraciones ritualizadas como el *id al-adha*, o fiesta del sacrificio), sino también en los espacios públicos que

forman parte de las sociedades europeas. De nuevo las expectativas sobre la idoneidad del perfil del imam contrastan según hayan sido sugeridas por parte de las mismas comunidades, o bien desde las opiniones públicas europeas. Si el imam es visto a ojos de su comunidad como aquel que debe dar testimonio de que es posible mantener viva la referencia islámica en el contexto de Europa, el hecho de que éste también tenga que cumplir algunos requisitos que son argumentados por parte de las sociedades europeas para demostrar su voluntad de encaje e integración social, puede derivar en situaciones confusas y contradictorias. En este sentido algunas de las voces entrevistadas han afirmado claramente que el imam, a quien se debe por orden de prioridad y de responsabilidad según su función, es a la comunidad musulmana que ha solicitado sus servicios. Esto no significa, de acuerdo con tales opiniones, que el imam deba desentenderse de lo que también implica su relación con la sociedad europea, ya que esta desconexión social tendría un evidente efecto sobre su labor doctrinal y sobre el su rol social. Los imames no pueden vivir de espaldas a la sociedad en la que viven (y esto es un reto aún pendiente hoy en día en Cataluña), pero por encima de todo no deben olvidar aquellos compromisos que han establecido con su comunidad, que ha confiado en él para la siempre complicada tarea de guía. Uno de los principales retos de futuro, pues, definir las funciones que el imam debe cumplir, en su condición de ciudadano y de especialista religioso, en el espacio público de la sociedad catalana.

Los juicios sociales sobre los actos y las palabras del imam condicionan también el grado de dependencia de éste respecto a su comunidad. Algunos de los entrevistados argumentan que muchos imames acaban diciendo lo que los que lo han contratado quieren que se diga a la mezquita. Tales comentarios generan serios interrogantes respecto a la autonomía e independencia de criterio por parte del imam, y rompen con esta idea del imam como figura imperativa y coercitiva por el colectivo. Lo cierto es que, en un contexto de reconstrucción de su autoridad, los imames siguen dependiendo más de las proyecciones predefinidas por parte de aquellos que los contratan, respecto a lo que tiene que hacer y dejar de hacer, que no de la capacidad propia para poder elaborar modelos de referencia doctrinal y de liderazgo por el colectivo.

En todo caso, éste puede ser el resultado de una relación entre imames y comunidad en base a un prolongado proceso de negociación para determinar los límites y los márgenes de su acción y de su dependencia respecto al colectivo local. En este sentido, las dificultades para asumir el rol subalterno y dependiente que en la práctica la comunidad otorga a sus figuras religiosas, se pueden mostrar con evidencia entre los imames más jóvenes y preparados, pero sin mucha experiencia acumulada, que aspiran a una nueva forma de entender su relación con la comunidad a la que apoya, que no entre los imames más veteranos, menos formados pero mejor habituados a estas prácticas y roles de dependencia que impone la comunidad. La confrontación entre ambas generaciones de imames, que comparten los mismos principios que les habilitan en esta función, haría coincidir en un mismo tiempo y espacio a miembros de generaciones diferentes. Al aplicar el concepto sociológico de generación desarrollado por Karl Mannheim, sería posible entender la *relación de tensión dinámica* que se establece entre unos y otros imames. La legitimidad que unos y otros extraen del cuestionamiento implícito respecto a la mayor de experiencia de unos en relación a la mayor preparación de los otros, plantea un contexto en el que la posición de unos no podría entenderse sin la de los otros. Entre ambas generaciones de imames se produce la transmisión continua de una herencia cultural respecto a lo que supone el ejercicio del imamato, estableciendo, lo que Mannheim denomina una "unidad dinámica-antinómica que consiste en que, las polaridades que se encuentran en una determinada época, se definen constantemente unas en relación a otras, y cuyas diferentes posiciones no son verdaderamente comprensibles, si no se las entiende como tentativas diferentes para dominar el mismo destino y la problemática social y espiritual que le corresponde" (Mannheim, 1990: 72).

Hay que tener presente que una cosa es decir que una determinada figura social actúa como referente de comportamiento social para un colectivo concreto, y otra bien distinta, que éste sea un modelo (profesional, incluso) que sea socialmente atractivo. Si antes nos referíamos al problema de las convicciones religiosas en el mundo católico, ahora podríamos hablar del hecho de que convertirse en imam no es un camino profesional atractivo para los jóvenes musulmanes: *"el problema es que tenemos pocas personas que*

*quieran ser imam. Gente joven que están aquí, que se forman en su país y que conocen la realidad de esta sociedad, conocen su idioma. Pero no quieren porque no es una profesión bien valorada, ni con un salario laboral digno"* (MC9).

Recordando el comentario ya citado de un estudiante universitario francés de origen marroquí recogido por Michel Reeber (2000: 198), respecto a que el imam se había de mantener dentro de la mezquita o la esfera comunitaria protegiéndolo de la influencia de la cultura occidental, quisieramos elaborar una breve enumeración de aquellas virtudes y defectos que, de acuerdo a lo que formulan las propias comunidades musulmanas, los imames deberían promover y de evitar, respectivamente, en su comportamiento social. Esta enumeración se basa en las indicaciones recogidas por los trabajos de otros autores europeos sobre las expectativas comunitarias entorno los imames, así como también en las entrevistas realizadas para este estudio. Con los límites de lo que se considera deseable y reprobable en la figura de los imames, se gestiona el crédito de confianza que la comunidad ha otorgado respecto estas figuras:

**CUADRO 9.** *Actitudes recomendables y reprobables en la función de imam.*

Actitudes recomendables	Actitudes reprobables
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Acumular una experiencia que permita al imam mantener un criterio de ecuanimidad en el seno del colectivo.</li> <li>• Ser moderado en sus gestos y palabras, y no caer en excesos ni contradicciones.</li> <li>• Poder transmitir con efectividad los principios de la tradición de origen.</li> <li>• Ser sobrio, reservado, conciliador.</li> <li>• Ser padre de familia.</li> <li>• Dejar los aspectos propios de la gestión del oratorio y de los asuntos sociales de la comunidad, en manos de los responsables comunitarios.</li> <li>• Colaborar puntualmente en iniciativas con otras comunidades religiosas o colectivos sociales.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Elaborar discursos excesivamente intelectuales o modernizantes.</li> <li>• No poder atender las funciones del imamato por estar ocupado en otras tareas fuera del ámbito comunitario.</li> <li>• Argumentar posicionamientos doctrinales rigoristas o proclives al radicalismo político.</li> <li>• Demostrar excesiva tendencia a aparecer públicamente en la sociedad europea (especialmente en los medios de comunicación).</li> <li>• Establecer relaciones con una mujer no musulmana.</li> <li>• Despreocuparse de las actividades de socialización y transmisión religiosa de las nuevas generaciones.</li> </ul>

Fuente: Elaboración propia.

De la aplicación de lo que se considera recomendable o reproable en la acción de los imames, se derivan toda una serie de ejemplos reales que nos pueden servir para mostrar la pérdida de esta confianza comunitaria:

Caso 1 - Un imam joven, que llevaba un año y medio en la comunidad, fue a apuntarse a clases de español para extranjeros que una entidad local organizaba. Después de unos meses de asistir a las clases, el imam trabó amistad con la que era su profesora. Los dos jóvenes comenzaron a verse, a ir juntos a exposiciones y al cine, y establecieron un cierto grado de amistad. Tal actitud fue criticada por miembros de la comunidad, que la consideraban impropia de un imam. Finalmente, los responsables de la comunidad comunicaron al joven imam la decisión de buscar otra persona para encargarse de esta función, pues consideraban que éste ya había perdido la confianza de la comunidad.

Caso 2 - Un imam participa con asiduidad a las clases de lengua catalana que organiza otra entidad islámica fuera del municipio donde se encuentra el oratorio en el que trabaja. Al mismo tiempo, este imam colabora en alguna de las iniciativas que se promueven desde esta entidad. Esta dedicación, en detrimento de las que se consideraban como las actividades para las cuales había sido contratado este imam, es considerada como motivo suficiente como para prescindir de sus servicios y buscar otra persona que sea más fiel a estas tareas encomendadas por contrato .

Caso 3 - La negativa, por segundo año consecutivo, de prestar los servicios de imam durante el tiempo del ramadán, hace que la comunidad comunique al imam su decisión de prescindir de sus servicios. Las razones familiares que éste alegaba no podían justificar la ausencia continuada del imam en el periodo donde este tenía una mayor responsabilidad comunitaria. Esta falta de disponibilidad hacia el colectivo, hizo que éste le retirara definitivamente la confianza. Una vez reemplazado el imam por otro con mayor disponibilidad, la misma comunidad se enteró que la excusa del imam anterior para ausentarse durante el ramadán, se debía al hecho de que no dominaba el texto coránico, no pudiendo encargarse de su recitación preceptiva durante este mes.

Si nos fijamos bien, en estos casos no sólo se están argumentando una serie de razones de tipo estrictamente laboral para sustituir al imam (la ausencia en el lugar de trabajo) o de formación doctrinal, sino que además se incorporan otro tipo de consideraciones de tipo cultural y de lealtad respecto a la comunidad. En el primer caso, el hecho de que el imam estuviera rompiendo con uno de los componentes que conforma el edificio comunitario, como es el

mantenimiento de la norma de la endogamia, considerada como uno de los elementos que debe ser transmitido a las nuevas generaciones, cuestionaba de manera determinante la confianza en su autoridad de guía y liderazgo doctrinal. En los dos siguientes, la interpretación de que el tiempo que el imam dedicaba a otros colectivos fuera del ámbito comunitario, se formula en términos de haber roto un compromiso con la comunidad, que algunos podrían llegar a considerarse incluso todo en términos de traición. Haber defraudado la confianza que la comunidad había depositado en ellos, sugiere la imposibilidad de considerarlos como modelo de referencia para el colectivo.

La dimensión del control social y de producción de normas basadas sobre criterios de moralidad pública, como dinámica propia de todo proceso de configuración comunitaria en contexto migratorio, se proyecta sobre las figuras públicas de esta comunidad de una manera determinante. El margen de maniobra respecto a la referencia normativa -ya sea cultural, religiosa o ideológica- de que disponen los actores sociales (Ferrié, 2004: 11-20), es particularmente pequeño en el caso de los imames y otras figuras que son instituidas en referentes comunitarios. La voluntad del colectivo para considerarlos como espejo del mismo, para que sean capaces de reflejar de la mejor manera la condición de "buen musulmán", los convierte en figuras de proyección social idealizada donde, por otra parte, se incorporan de una manera determinante referencias culturales propias a los contextos nacionales de origen. De esta manera, la forma de mostrar las condiciones de un buen musulmán, pasan también para demostrar la condición de buen marroquí (o, en otros casos, de buen fula, de buen punjabi, etc). La determinación de este consenso respecto a lo que se considera como buen musulmán/buen marroquí se elabora a través de una opinión colectiva no contrastada donde los actores se pronuncian de la manera en que se imaginan que el resto de miembros del colectivo piensa, pero sin conocer verdaderamente lo que realmente piensan (Ferrié, op. cit., p.14), y en un contexto migratorio marcado decisivamente por la preeminencia de la transmisión como salvaguardia de los vínculos comunitarios. El debate, sin embargo, no se mantiene tanto sobre el contenido de lo que implica ser musulmán, sino sobre la garantía del proceso de sucesión, de transmisión de la tradición y de mantenimiento del ciclo



comunitario. Precisamente de los imames, como figuras públicas del colectivo, se espera que sean capaces de garantizar tal proceso antes de ser las personas que, a partir de sus propios actos y palabras, modifiquen la condición de musulmán por su estancia en contexto migratorio.

**FOTO 20.** *Celebración del aid al-fitr (Barcelona, 1-10-2008).*



Fuente: Jordi Moreras

#### **E.6.5. LA INTERMEDIACIÓN SOCIAL DEL IMAM**

En el capítulo B.3.3 ya nos hemos referido al hecho de que, en torno a la figura de los imames, tenemos depositadas demasiadas expectativas respecto a lo que deben hacer y lo que no deberían de hacer, sin conocer muy bien cuáles son las posibilidades reales que demuestran para poder cumplir tales expectativas. Las propias comunidades musulmanas, los hacen responsables directos de la transmisión de una tradición que mezcla aspectos culturales y religiosos. Nuestra sociedad ve en ellos las personas que deben demostrar, a través de su ejemplo, que las comunidades musulmanas podrán integrarse adecuadamente en ella. Los responsables políticos piensan en los imames como interlocutores reales de unos colectivos que son predefinidos como religiosos, con la esperanza de que puedan estructurar un colectivo que se presenta excesivamente heterogéneo y dividido. En definitiva, la sociedad catalana proyecta sobre ellos sus inquietudes y sus esperanzas respecto a la

consecución de procesos, en los que estas figuras religiosas son unos agentes más, ni los más determinantes, ni los más sustantivos.

Los imames, de acuerdo con una idea a menudo sobredimensionada de su liderazgo comunitario, reciben una atribución por parte de la sociedad europea, como figuras definidas por un carácter medial, de intermediación y negociación para resolver y/o prevenir las posibles situaciones de desencuentro entre musulmanes y europeos. Tres son los ámbitos en donde se sugiere esa condición de intermediación social del imam: la atención religiosa en centros penitenciarios y en hospitales, los conflictos de convivencia social y las iniciativas de diálogo interreligioso.

La atención religiosa fuera del ámbito de los espacios de culto comunitario, especialmente en instituciones de dependencia pública, denota uno de los aspectos del reconocimiento de la pluralidad de opciones religiosas en una sociedad. La garantía del derecho a recibir una atención religiosa de acuerdo a las propias convicciones, forma parte del ordenamiento jurídico de libertad religiosa en España. Los detalles legales ya han sido comentado en el apartado E.3.1. Ahora nos interesa destacar que esta atención religiosa en hospitales y prisiones (ambas gestionadas desde lo público), representa ser el ámbito de mediación más formal que se reconoce a los imames. A pesar de que los diferentes ordenamientos jurídicos no hacen referencia alguna a que esta atención deba de ser llevada a cabo por imames, lo cierto es que por equiparación con el modelo de capellanes vigente en la atención religiosa católica, acaban siendo imames que pertenecen a comunidades cercanas a donde se localiza este equipamiento público, los que ejercen este tipo de atención. En los establecimientos hospitalarios, la atención religiosa musulmana en manos de los imames se relaciona con la atención de los difuntos y la tanatopraxis <sup>210</sup>. Los diferentes centros que acostumbran a atender

---

<sup>210</sup> Alguna de las demandas de atención religiosa en centros hospitalarios por parte de los musulmanes, hacen referencia a disponer de un espacio propio en donde poder rezar. En noviembre de 2001, los miembros del partido ultra *Plataforma por Catalunya* (en aquel tiempo, *Plataforma Vigatana*), denunciaron ante el obispo de Vic que el Hospital General de esta localidad hubiese cedido a los musulmanes el espacio de la capilla católica, a fin de compartirla como lugar de plegaria (véase *El País*, 19-noviembre-2001).

a un significativo número de pacientes de origen musulmán, han desarrollado unos protocolos en donde garantizar este tipo de atención religiosa. Los imames también suelen ser requeridos en un caso concreto, como es el seguimiento de algún tipo de tratamiento médico durante el mes de ramadán. El ayuno preceptivo durante este mes sagrado provoca regularmente dificultades en el ejercicio de la práctica médica, ya que muchos pacientes musulmanes no adoptan el criterio médico (en caso de ser diabéticos, estar embarazada o estar sujeto a un tipo concreto de dieta) durante este periodo. Por indicación de algunos mediadores culturales, se solicita el criterio del imam para que pueda convencer a estas personas para que, de acuerdo con lo que establece como excepción la doctrina islámica en estos casos (los enfermos están exentos de llevar a cabo el ayuno, que más tarde podrán recuperar), acepten el tratamiento médico que se les aplica. En este sentido, es interesante observar el componente de intermediación efectiva que se valora desde los ámbitos médicos, respecto a la intervención de una figura religiosa como forma de superar las resistencias de los pacientes<sup>211</sup>.

El medio penitenciario, por definición, representa un espacio basado en el control estricto de las actividades que se llevan a cabo en él. A partir del momento en que los servicios de seguridad europeos detectaron que las cárceles eran espacios donde el proselitismo islamista adquiría más fuerza (especialmente a partir de mediados de los años 90), se llevaron a cabo toda una serie de iniciativas que querían controlar la propagación de estas ideas radicales. Ello ha tenido claras consecuencias sobre la atención religiosa en estos centros. En Cataluña, antes de que existiera la actual preocupación securitaria respecto al radicalismo islamista, aquellos imames que se encargaban de asistir espiritualmente a presos musulmanes, solían estar vinculados con el movimiento *tabligh*, que dado su carácter pietista y misionero, entendía que su trabajo en la cárcel debería de servir para hacer volver al camino correcto a aquellos musulmanes que se habían desviado de la fe

---

<sup>211</sup> Quizás en un futuro no muy lejano será preciso modificar esta visión instrumental de la mediación en el ámbito sanitario de los imames, para plantear su presencia dentro de los comités de bioética que incluyen cuestiones relacionadas con las convicciones religiosas y las intervenciones médicas. Véase *El País*, 25 de abril de 2008.

musulmana. Uno de los imames entrevistados –miembro del *tabligh*- reconoce que lleva más de quince años visitando a presos musulmanes en centros de Cataluña, y desde hace pocos años que su tarea se ve crecientemente dificultada por el fuerte control que se ejerce sobre su actividad.

El carácter voluntario de esta atención religiosa se mostraba, a ojos de las autoridades penitenciarias, como un punto débil para la penetración de esas ideas proselitistas, por lo que se procedió a organizar esta atención con las entidades representativas del islam en cada país europeo, que pudieran establecer un previo filtro ideológico. La presión securitaria ha redefinido la función del imam en las cárceles, dando una mayor importancia a los aspectos de tipo cultural (dirección de la pregaría) o de orientación personal (atender las demandas de los reclusos), que no respecto a la labor proselitista (en forma de sermones, conferencias o reparto de documentación doctrinal). Los propios imames encargados de esta tarea, al mismo tiempo reciben el encargo de mantener una tarea de contención activa respecto a estas ideas radicales, lo que les supone al mismo tiempo dar pruebas de su perfil doctrinal "moderado" (Guibert, 2006; Orovio, 2006).

Es comprensible atribuir a los imames, por su condición de figuras públicas-comunitarias, una predisposición a intervenir de manera mediadora en aquellas circunstancias que generen un conflicto entre personas o intereses a nivel intracomunitario. Uno de los responsables asociativos entrevistados (RA2) afirmó: *"el imam ha de tener la suficiente personalidad como para poder mantener un claro equilibrio en su trabajo. No debe de ponerse de la parte de un miembro de la comunidad o de otro, debe ser ecuánime e imparcial. Un imam sin personalidad, por muchos conocimientos que tenga, no sabrá convencer a su gente"*. Ahora bien, pensar en los imames como mediadores en los conflictos generados entre miembros de la comunidad musulmana y las sociedades europeas, es situar esta responsabilidad de intermediación a otro nivel. Sin lugar a dudas, esa competencia sobrepasa lo acordado (verbalmente) entre el imam y aquellos que lo contratan, en el supuesto de que su función ha de tener una dimensión básicamente comunitaria. Ahora bien, este nuevo "encargo" sobre la figura de los imames es proyectado desde la

sociedad europea, dentro del marco de una idea de liderazgo de las comunidades de origen inmigrante pensado en clave doble de interlocución, por un lado, y de contención, por otra. Poder contar con actores sociales significativos en un ámbito comunitario concreto, facilita -aparentemente- la tarea de las instituciones públicas en relación a estos colectivos. De ahí que la figura del imam sea destacada en los últimos años como ejemplo de ese liderazgo real (se suele utilizar el término de "líderes naturales", para referirse a aquellas personas que manifiestan una cierta ascendencia sobre estos colectivos, sin necesidad de que se encuentren al frente de una asociación o entidad que haga auto-apología de su representación colectiva), tan activamente solicitado desde los ámbitos públicos.

Las expectativas en favor de que los imames jueguen un rol de intermediación social, suelen enmarcarse dentro de ese proceso de sublimación de la condición de ciudadano, que las sociedades europeas proyectan sobre las personas inmigradas, a fin que demuestren un plus de compromiso ciudadano, de convivencia y civismo (una exigencia, no obstante, que no se formula de la misma manera en relación a las poblaciones que se les considera como autóctonas). Las "responsabilidades sociales" de los imames (y, por extensión, del resto de los líderes de estos colectivos) son especialmente destacadas, en cuanto que se entiende que juegan un papel "ejemplificante" en relación a su colectivo.

El papel de intervención comunitaria de estas figuras religiosas ha sido destacado por algunos análisis como una oportunidad para superar las situaciones conflictivas que afectan a estos colectivos. Dounia Bouzar, consideraba a los jóvenes activistas religiosos y a los imames y predicadores que estaban presentes en las barriadas periféricas de las grandes ciudades francesas, como una especie de nuevos trabajadores sociales (Bouzar, 2001), cuya labor proselitista tenía un claro efecto sobre la reducción de las tensiones sociales <sup>212</sup>. También durante los disturbios del verano de 2001 en las ciudades

---

<sup>212</sup> No obstante, Bouzar ha modificado radicalmente su perspectiva en relación a estas actividades de proselitismo religioso en las *banlieues*, tal como lo demuestra su publicación *Quelle éducation face au radicalisme religieux?* (Paris: Dunod, 2006), en donde elabora toda

inglesas de Bradford, Burnley y Oldham, el papel pacificador de los líderes religiosos fue ampliamente destacado por diferentes sectores de la opinión pública (McLoughlin, 2005). A pesar de ello, en hechos más recientes (como el conflicto en las *banlieues* francesas de noviembre de 2005, o las reacciones en contra de las caricaturas del profeta Mahoma por parte del diario danés *Jyllands-Posten* en febrero de 2006), la intervención de estas figuras ha levantado nuevos recelos y sospechas respecto a un posible proselitismo encubierto.

El principio de pluralidad religiosa cooperativa que conllevan las iniciativas de diálogo interreligioso, ofrece posibilidades reales para los imames para poder adquirir una determinada (aunque limitada) presencia pública. Su implicación en estas propuestas no sólo se convierte en una oportunidad a la búsqueda de su reconocimiento social, sino que también es interpretada como indicativa de su voluntad de "apertura" y garantía de moderación en su discurso. La participación de los imames como figuras religiosas, junto a las de otras confesiones, no sólo les otorga una condición de igualdad respecto a sus "pares", sino que da muestra de su disposición personal y, por delegación, del conjunto de su comunidad, a dialogar y a mantener posiciones conciliadoras respecto a su encaje en las sociedades europeas.

La sucesión de iniciativas en este sentido es bastante numerosa en Europa y en Cataluña. De entre estas, destaca como iniciativa que ha generado una importante atención mediática e institucional, la de la asociación suiza *Hommes de parole*, que en enero de 2005 consiguió celebrar un congreso en Bruselas con la participación de imames y rabinos (VV.AA, 2005), y que tuvo continuidad en el segundo congreso celebrado en marzo de 2006 en Sevilla. La revista trimestral *Dialogal*, editada por la Asociación Unesco para el Diálogo Interreligioso de Barcelona, suele incluir periódicamente la opinión y/o el comentario de imames musulmanes, en torno a temáticas muy variadas que componen el contenido de las iniciativas de diálogo interreligioso. En las

---

una serie de argumentos preventivos en relación a la radicalización doctrinal de los jóvenes de estos contextos sociales.

plegarias conjuntas que suelen organizar ésta y otras entidades en Cataluña, la participación activa de representantes del culto musulmán, frecuentemente recae sobre la figura de imames.

Ahora bien, más allá del éxito concreto de estas iniciativas, lo que es también significativo es ver cómo desde los poderes públicos se promociona de manera bastante activa este "buen entendimiento" entre las religiones. Tal interés se regiría, según Anne-Sophie Lamine (2004), por una triple combinación de intereses: en primer lugar, por lo que supone para conformar una nueva dimensión de la presencia del hecho religioso en el espacio público, a partir de un criterio de pluralidad, pero ubicando estrictamente toda reflexión dentro de un plan exclusivamente teológico y doctrinal, abandonando la dimensión explícitamente política. En segundo, por lo que supone en la búsqueda de nuevas interlocuciones y representaciones válidas en estos colectivos religiosos, especialmente los de reciente implantación que, a menudo con una débil institucionalización, no muestran liderazgos claramente definidos. En último lugar, hay que destacar el interés político de estas iniciativas, ante la voluntad de mostrar tales iniciativas como instrumentos de mediación en los conflictos que afectan a diferentes colectivos en ámbitos locales. Es decir, la intervención de los grupos de diálogo interreligioso sobre conflictos que se derivan del proceso de integración social de colectivos inmigrantes, supone un sustantivo cambio de registro hacia una interpretación religiosa de tales conflictos <sup>213</sup>. La participación activa de los imames como mediadores respaldados por tales iniciativas interreligiosas, se confirma en la actualidad como un aval socialmente validado de su función de liderazgo, lo que contribuye activamente a la redefinición de su rol por parte de las sociedades europeas, como forma de evaluar su grado de encaje social e implicación cívica.

---

<sup>213</sup> Véase, en este sentido, el Informe final del congreso internacional "Religiones y diversidad cultural: mediación para la cohesión social en zonas urbanas", organizado por el Centro Unesco de Cataluña en Barcelona, los días 18 a 20 de diciembre de 2006.

## E.6.6. ¿DEBEN PARTICIPAR LOS IMAMES EN EL ÁMBITO PÚBLICO?

¿Las mezquitas son el hábitat natural de los imames, o por el contrario deben de hacerse presentes en todos los ámbitos de la sociedad? Los argumentos de los entrevistados nos permiten apreciar los matices que existen a un lado y otro del interrogante expuesto, lo que denota que la presencia pública de los imames como figuras religiosas comunitarias sigue estando en discusión. El responsable asociativo RA10 afirma que *"a los imames se les exige un plus de integración que al resto de la gente musulmana"*, y lamenta que *"se les ponga el listón tan alto, que tampoco personas de aquí [autóctonas] pasarían"*. Entre los mismos afectados por esta cuestión, tampoco existe uniformidad en las respuestas. Uno de los imames entrevistados -A12- argumentaba que *"hay que evitar pedir a los imames cosas que no puedan hacer"*, lo que no impide pensar en casos en los que el imam comunitario ha demostrado una capacidad notable para implicarse de manera activa (ya sea como mediador, o bien desarrollando una tarea de atención social), en aquellas circunstancias que afectaban a su colectivo de referencia. El mismo imam entrevistado era un ejemplo de ello, puesto que había participado activamente como mediador en algunas de las situaciones de conflicto que se habían generado entre su comunidad y otros miembros del barrio donde estaba la mezquita. Él no actuó de acuerdo con una lógica religiosa, sino valorando el hecho de que su ascendencia sobre el colectivo podría ser útil para aconsejar cuál debería de ser su respuesta colectiva, ante los sucesos que les afectaban. Decidir participar o no en estas cuestiones parece ser una cuestión de contexto y de convicciones particulares de cada imam, y no tanto una obligación religiosa. Este imam habla de la capacidad personal y el talante de tales figuras para participar en estas polémicas, como primer requisito, pero también insiste sobre la necesidad de que conozcan el medio social y de que previamente, tanto su colectivo como de otros agentes sociales, reconozcan su condición de liderazgo.

Desde otro punto de vista, A1 afirma contundentemente, que *"el imam trabaja dentro de la mezquita y fuera de la mezquita. La religión no se queda sólo en la mezquita"*. Según él, el imam comunitario tiene una serie de obligaciones de



servicio a su comunidad, pero también de guiaje y de orientación: *"hacer las cosas de imam, decir lo que es haram o halal, lo que dice la religión. Esto está bien. Pero no decir que la gente no hace las cosas bien, eso no puede ser. El imam ha de decir todas estas cosas, ya sea en la oración como fuera de ella"*. No obstante, considera que la gente de la comunidad no siempre quiere oír al imam como crítico social. En el fondo considera que se quiere acallar la voz esencialmente política del imam como predicador con una trascendencia social: *"aquellos que quieren que el imam se quede en la mezquita son los políticos. En Marruecos existe mucho control"*.

*"Yo pido a un imam que sea una persona que tenga diferentes facetas, además de la religiosa. Que salga, que vea su entorno para que no se margine. Que se relacione con otros agentes, con otros ámbitos, y que vea las problemáticas"*. Así respondía el mediador cultural MC3 al interrogante sobre mantener al imam apartado o no de la realidad social en la que ha de trabajar. Su opinión incide sobre el argumento de la utilidad social de esta figura. A pesar de ello, considera que *"la figura del imam en público, desarrollando un rol activo, con argumentos y críticas, no está bien visto en Cataluña"*. Es decir, ese exceso de visibilidad, adoptando una imagen pública notoria, podría recibir una lectura negativa por parte de la opinión pública, que podría interpretar que el líder doctrinal estaría desarrollando una labor de agitador del colectivo. Según MC3 aquí se genera una de las principales contradicciones de este debate, ya que se espera que los imames acudan a resolver los problemas sociales en la relación de su colectivo con la sociedad catalana, pero sin adoptar una dimensión pública destacable: *"la negación de la figura pública del imam a partir de una laicidad mal comprendida [...] Los curas no van a solucionar problemas entre vecinos. A pesar de todo ellos sí están presentes en el espacio público de esta sociedad"*.

La "utilidad" de los imames de cara a hacer más efectiva la intervención pública sobre estos colectivos, también suele ser destacada especialmente por los entrevistados que pertenecen al ámbito público. Uno de los técnicos municipales entrevistados -TM2- consideraba interesante poder contar con los imames como uno de los interlocutores del colectivo (*"sin reconocerlo como el*

*único ni como el más importante"*, puntualizó), pero lo cierto es que esta posibilidad no puede generalizarse, pues ni todos los imames pueden cumplir este rol y asumir esta responsabilidad, ni todos los ayuntamientos estarían dispuestos a considerarlos como actores sociales significativos. Por lo tanto, este técnico insistía sobre el carácter contextual que puede facilitar o, al contrario, dificultar la intervención pública del imam.

Pero no todos aquellos que trabajan en el ámbito público piensan lo mismo: para TM7, *"es una paradoja que en Europa nos preocupemos por moldear una figura de los imames que trabajan en nuestras sociedades, cuando todavía no sabemos cómo aceptar al islam. Nuestra ignorancia y nuestro miedo se acaban centrando sobre los colectivos más débiles y precarizados. [...] Los imames tienen conocimientos doctrinales que suelen ser bastante limitados, lo que no les permite desarrollar un debate teológico superior, y eso se nota en los encuentros en los que participan. Por otro lado, en la cuestión de los imames se están generando una serie de relaciones clientelares con el poder político (del estilo 'yo te doy, tú me das'), que no permite responder a las necesidades del colectivo"*. Según este testimonio, las instituciones públicas demuestran una cierta tendencia a tratar a los responsables comunitarios musulmanes y a sus figuras de autoridad religiosa desde una perspectiva condescendiente que no aplican a otros colectivos.

Frente a todo lo anterior, hay argumentos que exponen abiertamente que el ámbito de los imames es estrictamente la mezquita, y para ello formulan diversas razones: una sería el hecho de que su principal dedicación debe ser la atención al colectivo, y ésta no puede hacerse fuera de los ámbitos comunitarios. Sería ésta una argumentación que quisiera preservar la figura del imam con respecto a su principal función comunitaria. Pero también hay quienes piensan que los imames deben de quedarse en el ámbito comunitario ya que su liderazgo no se debe hacer presente en el dominio civil. En torno a este argumento se encuentran aquellas voces que no se consideran representadas por estas figuras en cuestiones que depasan su ámbito doctrinal. En el caso en que los imames se hicieran presentes en el ámbito público, éstos piensan que deberían de hacerlo en su condición de ciudadanos

y no de líderes religiosos. Una de las entrevistadas (MC4) exponía de una manera harto expresiva esta afirmación: "*los imames, cuando salgan a la calle, se han de quitar el tarbush* (pequeña gorra utilizada por los hombres durante la oración)", al considerar este hábito vestimentario como signo de su condición de figura religiosa que sólo tiene sentido en un ámbito comunitario, y no en el resto de la sociedad.

No obstante, en el contexto del creciente número de iniciativas en favor del diálogo religioso, en el que se muestra preceptivo invitar a los imames a participar en el espacio público en su condición de figuras religiosas, los argumentos anteriores parecen verse cuestionados. No obstante, su presencia ha servido para transformar algunas de las imágenes de retraimiento y opacidad que la opinión pública había proyectado sobre la figura de los imames en los últimos años. El hecho de compartir un mismo espacio y un mismo tiempo con otras figuras religiosas, ha servido para que una imagen de dignidad social de estas figuras haya sido potenciada. Como resultado de la misma, han empezado a generalizarse otras iniciativas complementarias (como serían (jornadas de puertas abiertas, visitas a la mezquita local de escuelas del municipio, actividades formativas abiertas a todos), que lanzan un mensaje de apertura -ciertamente condicionado por el contexto actual- hacia la sociedad catalana.

Pero también es cierto que compartir esos espacios y tiempos con otras figuras religiosas, sirve de manera activa para apartar y limitar la presencia pública de los imames en esta sociedad. De hecho, esta reflexión también podría hacerse extensiva al conjunto de las autoridades religiosas minoritarias que participan en estas actividades, y que logran una limitada presencia en otros ámbitos del espacio público (recordemos la insuficiente garantía de la atención religiosa no católica en espacios de dependencia pública). La vía del diálogo interreligioso representa una nueva forma para ubicar la referencia religiosa -entendida a partir de ahora en clave de pluralidad- en nuestra sociedad. Pero al mismo tiempo puede representar una manera de limitar las aportaciones de los colectivos que son convocados únicamente a expresar su singularidad religiosa, obviando sus aportaciones en el plano cívico.

Es posible, no obstante, albergar esperanzas de cara al reconocimiento de tales aportaciones cívicas, el hecho de que hayan municipios que han solicitado la participación de los imames y otros representantes de las comunidades musulmanas dentro de los planes de acogida de la inmigración y de promoción ciudadana. Su participación como agentes comunitarios abre la vía a su participación cívica, *no tanto como, sino en tanto que* musulmanes. Pero ésta no es una práctica generalizada en toda Cataluña, donde la situación sigue siendo estando marcada por el desconocimiento de lo que pasa en estas comunidades y las propuestas de participación social que proponen las instancias públicas y otros agentes sociales consolidados.

Rindiéndose a las evidencias de que la activa participación de los imames y representantes musulmanes en las actividades de diálogo interreligioso es un hecho constatable, el técnico municipal TM1 considera que ésta se debe a la confluencia de dos aspectos: por un lado, el temático, ya que los imames se pueden encontrar bastante cómodos por el hecho de participar en un ambiente confesional; por otro, porque tal participación ha generado una determinada práctica asociativa que anteriormente no habían podido desarrollar en otros ámbitos. Es decir, están adquiriendo una experiencia asociativa, de trabajo con otros colectivos, de aprendizaje de metodologías y procedimientos, de formas de estar presentes en el espacio público, que les pueden ser muy útiles en el futuro. El hecho de que esta expresión participativa no quede limitada a ámbitos puramente doctrinales, no sólo dependerá de la capacidad de estas figuras religiosas para elaborar nuevos discursos más proactivos entorno su presencia en la sociedad catalana, sino también de la manera que esta conceptualiza la presencia del hecho religioso diverso.

#### **E.6.7. ¿QUIÉN SE ENCARGA DE LA FORMACIÓN DE LOS IMAMES?**

De todas las cuestiones que se mencionan para valorar la labor llevada a cabo por los imames en Cataluña, la de la formación es sin duda la más citada y

recurrente. Su falta de formación se interpreta como uno de los principales handicaps que puede mostrar este colectivo. No obstante, es cierto que cuando se aborda esta cuestión, se acostumbra a hacer partiendo de dos supuestos mal orientados. En primer lugar, y por lo que previamente se ha expuesto, creemos que si se afirma que los imames les falta formación es, no tanto por una explícita falta de estudios, sino por una deficiente adecuación de esa formación recibida o aprendida individualmente, en un contexto no musulmán. Se puede afirmar que los imames en Cataluña no están bien formados, pero insistimos en que más que una cuestión de contenido, lo que hace falta sobre todo considerar es su limitación para contextualizar el conocimiento que los habilita como imames.

En segundo lugar y de una manera automática, la falta de formación se relaciona con la propagación de ideas radicales y, por tanto, se considera que si los imames se forman adecuadamente entonces será posible evitar su deriva radical. Tal presupuesto es claramente cuestionable, especialmente si pensamos en la polémica en torno al imam de Fuengirola, una de las personalidades doctrinales del islam en España, hecho que no le impidió, no obstante, que formulara una interpretación claramente rigorista del texto coránico .

El establecimiento de esta relación directa ha servido para que, en los últimos años, se hayan hecho públicos argumentos que cuestionaban y criticaban abiertamente las iniciativas organizativas de diferentes colectivos. Tales críticas han sido elaboradas por otras voces musulmanas que, en un contexto marcadamente definido en clave securitaria, se han valido de la acusación de radicalidad de los adversarios para poder argumentar su alternativa "moderada", en una pugna abierta por la representatividad del colectivo <sup>214</sup>. Y es evidente que estos argumentos, al ser elaborados y pronunciados desde el interior del colectivo parecen adquirir, a ojos de nuestra sociedad, un predicamento superior. Hay que saber contextualizar estos comentarios, no

---

<sup>214</sup> Véase un ejemplo de ello en la entrevista concedida por el diario *Avui* al presidente de la Asociación Amigos del Pueblo Marroquí, Mohamed Alami Susi, el 31 de enero de 2005.

tanto por lo que pueden estar indicando de la evolución del debate interno en el islam de Cataluña, sino por el hecho de que buscan estratégicamente emplazó a unos y otros colectivos ante la opinión pública catalana.

En el Estado español ha habido diversas experiencias de formación dirigidas a los imames. Durante la década de los 70 y 80 las diferentes delegaciones del Centro Islámico de Formación Religiosa (con sede central en Madrid), habían albergado diferentes iniciativas de carácter formativo, con conferencias y seminarios a cargo de *ulama* provenientes mayoritariamente de países de Oriente Medio. Como continuadora de esta iniciativa, si bien con una orientación doctrinal bien distinta, el Centro Islámico de Madrid (la conocida mezquita de la M-30) también organizó varias sesiones para formar a los imames que ejercían en el país. En concreto, en agosto de 1995 se reunieron aproximadamente un centenar de imames que participaron en diversas actividades formativas respecto a su tarea, y en la que se repartieron una serie de menciones a imames que destacaban por su experiencia o conocimiento. Ya en aquel encuentro, el número de imames procedentes de Cataluña fue bastante destacado. Después de aquella reunión se celebró otra más, pero sin continuidad. Desde el ámbito específicamente marroquí, cabe destacar los encuentros que cada verano desde 2002, organiza en Chauen el *Consejo de Ulama del Norte de Marruecos*, bajo el liderazgo de Ali Raisuni. En estos encuentros se acostumbra a incluir sesiones de trabajo que tienen como foco principal el islam en España, contando con la presencia de imames y representantes del islam español.

Al hablar de formación, se parte de la idea de que no sólo son necesarios unos contenidos de tipo doctrinal o teológico, sino también otros que especialmente sirvan para aproximar estas figuras religiosas a la realidad social, cultural, legal y lingüística de Cataluña. Ya hemos hecho mención de los módulos de catalán que han sido organizados conjuntamente por la Dirección General de Asuntos Religiosos y el Consejo Islámico y Cultural de Cataluña, dirigidos a imames de toda Cataluña, así como de la organización de visitas a diferentes instituciones del país . La definición de esta doble dimensión de la formación para los imames se define como la estrategia para preparar estos profesionales que

deben trabajar en el país. Todo el mundo se declara favorable de esta iniciativa formativa, ya que todo el mundo también acepta este presupuesto de partida de la falta de formación o de la falta de adecuación de sus conocimientos para hacer una correcta labor como imam. Pero allí donde aparecen los primeros dudas es a la hora de determinar quién y de qué manera se ha de encargar de esta formación.

La novedosa iniciativa de formación para imames, iniciada en 2006 y gestionada por el Consejo Islámico y Cultural de Cataluña, con la colaboración del Ministerio del Habús y de Asuntos Religiosos de Marruecos y el patrocinio de la Dirección General de Asuntos Religiosos de la Generalitat de Cataluña, representa una primera experiencia que merece ser comentada. Con un formato de un curso de unas 40 horas, se han impartido materias propias de la doctrina islámica con aspectos legales e institucionales de la sociedad catalana. En la primera edición participaron un total de 60 imames, que recibieron un certificado que avalaba la formación recibida. Desde entonces hasta ahora se han ido celebrando seminarios de formación periódicos, con profesorado marroquí y catalán.

Toda iniciativa de formación conlleva el hecho de un primer mecanismo de regulación de la labor de las personas que van a poder acceder a esa función tras la misma. Es decir, toda enseñanza -en mayor o menor grado-, acaba incorporándose dentro de una perspectiva burocrática, que se inicia con la obtención de una acreditación que certifique la formación recibida. A pesar de que hasta el momento no se ha planteado de esta manera, la anterior experiencia de formación (en combinación con la formación en lengua y contexto social catalán) podría ser requerida para el ejercicio de la función del imamato en Cataluña. Probablemente aquí se estaría incurriendo en una de las principales contradicciones que supone abordar esta formación, como es el hecho de pensar qué tipo de titulación se otorga y cuáles son los mecanismos de control que se ejercen para evitar el posible "intrusismo profesional". Si el Estado se define como incompetente en materia religiosa, ¿bajo qué criterio aceptar los títulos que reconozcan la condición de imam a una persona que ha seguido una serie de estudios, si no existe previamente una valoración de la

calidad educativa de los mismos? Si el estado es aconfesional, la opción podría venir de la convalidación de títulos otorgados por las instancias religiosas de los países musulmanes de origen, que llevaran a cabo esta formación en Cataluña. Pero ahí se abriría otro interrogante en relación a la voluntad de control por parte de estos países, que podría coartar la libertad por optar por modelos doctrinales diferentes a los impuestos desde la lógica oficialista.

Volvemos a insistir de que todas estas cuestiones aún no han sido planteadas, pero que bien podrían serlo en un futuro no muy lejano, especialmente cuando se quiera activar ese principio de regulación y burocratización en el acceso al imamato. No obstante, la inquietud ante las consecuencias de esta formación que se propone, fue expresada por algunas de las personas entrevistadas. Uno de los entrevistados reconoció que la formación que lleva a cabo el Consejo Islámico es interpretada por algunos miembros de la comunidad musulmana como voluntad de crear "*unos imames 'catalanets'*" (MC3). Otros entrevistados proponían otro tipo de intervención formativa, que no necesariamente pasase por el ámbito doctrinal, pero que si puede formularse en el conocimiento de otras habilidades. Por ejemplo, en la formación lingüística más intensiva, así como en la capacidad para poder hablar en público (y no sólo en contextos musulmanes), poder hablar con los medios de comunicación o conocer los mecanismos de gestión de una entidad asociativa.

RA5 afirmó que los imames tenían que desarrollar un autoaprendizaje continuado desde el ámbito de la doctrina, formándose a través de nuevas lecturas, medios de comunicación o escuchando a otros imames itinerantes. La inexistencia de centros con un buen fondo documental en doctrina islámica dificultaba esta tarea de autoformación y reciclaje. Sin esta capacidad personal para aprender, orientando su trabajo desde una clara perspectiva profesional, y a sabiendo contextualizar la referencia islámica con relación a las cuestiones que se plantean en las comunidades musulmanas de Cataluña, difícilmente estas figuras podrán hacer bien su tarea. MC1 afirmó, en forma de argumento de contexto, que había que relacionar la formación doctrinal de los imames con la que es propia de los miembros de su comunidad: un discurso doctrinal demasiado académico y teológico podría encontrar un mal encaje en una



comunidad que estuviera compuesta por padres de familia iletrados. Sin embargo, que el imam -como se da en la actual situación- no destaque por su conocimiento doctrinal, sino por su capacidad para reproducir literalmente una tradición de origen, difícilmente podrá presentarse ante la sociedad catalana como promotor de la integración de su colectivo. Los compromisos que todo imam debe saber mantener con la comunidad que lo contrata, así como con la sociedad que lo acoge -argumenta MC1-, deben lograr mantenerle en un equilibrio que permita esa doble valoración positiva.

De momento, sin embargo, las opiniones consultadas (que, fundamentalmente opinaban sobre las propuestas de formación propuestas por el CICC), no veían la necesidad de que desde Cataluña se otorgaran licencias para ejercer como imam (*ijazat min catalunia*, en expresión árabe ). La última palabra respecto a determinar quién puede hacer de imam se considera que debe seguir estando en manos de las propias comunidades musulmanas.

#### **E.6.8. LA INFLUENCIA RELATIVA DE UN LIDERAZGO DEPENDIENTE**

Una de las primeras cuestiones que fueron formuladas a los imames durante las entrevistas era saber en qué consistía la función del imam. Casi todas las respuestas indicaban, en primer lugar, la función de liderar el colectivo durante la oración colectiva. Esta función, la de colocarse en el frente (como indica el significado etimológico de la raíz *ammama*) del colectivo, constituye una evidente imagen de liderazgo, pero al mismo tiempo, la de un liderazgo que se define de acuerdo con tres principios: por su carácter efímero (nominalmente, cuando se deja guiar la oración, la función termina y sólo se reinstaura en la próxima oración), por su condición dependiente (por el hecho de depender de una función que es solicitada por la comunidad que acaba contratante este profesional) y por su dimensión funcional (pues cubre una necesidad claramente definida en el colectivo, la dirección de la oración comunitaria). La *jutba*, el sermón de la oración del viernes al mediodía, donde la figura del imam sobre el *minbar* adquiere una imagen de fuerza y liderazgo, no deja de ser un evidente ejemplo de la triple condición que define tal liderazgo doctrinal: es

limitada en el tiempo (el de la oración), su contenido también depende de las expectativas que manifiesta el colectivo, y adquiere un criterio funcional de aglutinador de un cierto sentimiento de continuidad entre los miembros de esta colectividad local en torno a la referencia religiosa.

A pesar de ello, la *jutba* como recurso de influencia acaba siendo desaprovechado en contexto migratorio: *"las diferencias en la asistencia a las mezquitas depende del orador: que una mezquita esté a reventar, es porque el imam es muy conocido, porque tiene una forma particular de hacer la jutba. Un imam flojo en la oratoria no atrae a nadie. La gente quiere un imam que tenga conocimiento y que lo sepa expresar. La jutba se puede hablar, incluso, del alcalde de un municipio"* (MC3).

No se puede negar que, en base a estas prácticas de guiage, se pueda desarrollar un liderazgo más continuado entre el colectivo, de cara a mantener un principio de influencia activa más allá del ámbito doctrinal. Como tampoco hay que olvidar que gracias al proceso de institucionalización de esta figura, los imames han pasado de ser garantes de una función a ocupantes de un cargo. No obstante, el liderazgo que se constituye en la base de la figura del imam como especialista religioso, se configura esencialmente dentro del terreno del dogma, de la doctrina y de la práctica canónica. El imam no sólo debe guiar al colectivo en su oración comunitaria, sino que también debe saber explicar porqué esta es preceptiva, o porqué se hace de una manera y no de otra, sobre los significados de las observancias y sus dimensiones espirituales, pero también sobre la forma de proceder en las relaciones sociales, ya sea con otros musulmanes como con no musulmanes. Es decir, el imam debe saber conducir a la comunidad en las dimensiones de la doctrina, tanto desde la práctica religiosa como desde las relaciones sociales.

Esta tarea de liderazgo puede definirse en contexto migratorio de acuerdo con diferentes vías: una primera tendería a mostrar el imam como garante de la reproducción de una tradición de origen y, por tanto, como figura que debe mantener la forma en que ésta se entendía y se practicaba; una segunda, que hoy en día adquiere una prevalencia destacada en las interpretaciones más

rigorista de la tradición islámica, sería la insistencia sobre los aspectos más puramente ritualistas y gestuales de la observancia religiosa de los preceptos islámicos. Esta interpretación ritualista incidiría más sobre las formas externas de acuerdo con una lectura ortodoxa de las prácticas, que no sobre los contenidos.

Indicar cuando se está cometiendo un error en la forma de seguir los preceptos islámicos es, sin duda, tarea del imam. Pero por encima de este ejercicio de supervisión formal, también hay una tercera vía de liderazgo, que no sólo insiste sobre el principio del contenido de estas prácticas y su incidencia sobre la creencia y la espiritualidad, sino también respecto a su contextualización en un determinado medio social. Un ejemplo nos mostrará mejor la definición de este tercer modelo de liderazgo doctrinal: es sabido que muchos de los significados aportados por la doctrina a una serie de prácticas no siempre son conocidos por los fieles musulmanes. Y esto se debe a que han sido testigos, desde el interior de su ámbito familiar, de una transmisión puramente formal y no de contenidos. Por ejemplo, durante el mes del ramadán es preceptivo mantenerse en ayuno desde que sale el sol hasta que este se pone. Pero lo que invalida el ayuno no siempre es conocido (hay pues un desconocimiento sobre las formas), como también se ignora la dimensión espiritual que incorpora el hecho de no comer y beber nada (así como abstenerse de otras prácticas) durante el día. El imam, en este caso, debe ser capaz de explicar el significado profundo de esta ritualidad, como forma de corregir el doble desconocimiento sobre la forma y el contenido, pero también de emplazar esta observancia en el contexto social que la alberga. En definitiva, la tarea de liderazgo doctrinal que debe jugar el imam se proyecta sobre la dimensión de la práctica religiosa islámica en un contexto occidental, ofreciendo pautas para mantener viva la referencia en esta sociedad secularizada.

Uno de los técnicos municipales que entrevistamos (TM8) argumentaba que, a menudo, tenemos tendencia a focalizar en torno a la figura de los imames la razón de los cambios que se producen en el seno del colectivo. Él indicaba que las transformaciones en la vida de estas comunidades, ante la apariencia de un mayor aumento de la observancia religiosa (la cuestión del uso del velo por

parte de las mujeres es el ejemplo principal que se suele citar), pueden concurrir diferentes dinámicas y diferentes actores. El cambio de imam al frente de la mezquita es una nueva dinámica que incorpora un nuevo actor, que como tal tiene que conseguir hacerse con la confianza del colectivo. Pero hay que tener presente, comentaba este técnico, que si hay un cambio de imam y que si es una y no otra persona la que es designada para ocupar este cargo, de ello son responsables otros actores, quizá más determinantes que el mismo imam. Del perfil doctrinal de la institución mezquita dependerá más la decisión que tomen sus responsables, que no de la autonomía del imam respecto a su práctica y a su discurso.

Hablar de la influencia del imam es partir de un supuesto no contrastado, en el que se entiende que un colectivo que se define en clave religiosa debe de ser comandado por un líder también religioso, y que el carácter de éste condicionaría la forma de la comunidad. En el fondo es la recuperación de una vieja idea, expresada en el aforismo latino "*talis sacerdos, talis populus*" ("según sea el sacerdote, así será el pueblo"). Rogel.li Duocastella utilizó este aforismo en un artículo publicado en el diario *La Vanguardia* de 17 de abril de 1977, para referirse a la disminución del liderazgo social del sacerdote en Cataluña <sup>215</sup>. En los manuales de teología católica se decía que "se presuponía que la acción del sacerdote era tan poderosa y eficaz que era capaz de moldear el medio social circundante. Su liderazgo y fuerza de penetración era tal, que se consideraba capaz de transformar la fisonomía moral y religiosa del pueblo que se le había encomendado" <sup>216</sup>. La comparación entre este argumento y el grado de influencia que se presupone que ejerce el imam sobre

---

<sup>215</sup> Dentro de la perspectiva sociográfica de estudio del catolicismo español que Duocastella importó de la sociología religiosa francesa (inspirándose especialmente en François Boulard), el estudio de las parroquias y del clero constituían dos de los ámbitos analizados con preferencia. El artículo citado tuvo como precedentes otros artículos de Duocastella en *La Vanguardia*: "¿Qué opinan los barceloneses sobre sus sacerdotes?" (5 de diciembre de 1973, dentro de un conjunto de artículos sobre la religiosidad en el área de Barcelona), "El salario de los sacerdotes. Una gran paradoja de la hora actual" (27 de febrero de 1977) y "¿Debe el Estado contribuir a la sustentación del clero?" (1 de marzo de 1977).

<sup>216</sup> Talcott Parsons escribió que "la condición social de un clérigo está más o menos en función del prestigio de sus feligreses" (Parsons, 1972: 134), lo que supone incluir la otra vertiente en la relación entre figuras religiosas y sus comunidades de referencia.

su colectivo, es más que evidente. De hecho, se considera que los imames, no sólo se encuentran detrás de toda transformación de la religiosidad evidente por parte de las comunidades musulmanas (es decir, se piensa en los imames como actores activos de la "visibilización" de la referencia religiosa en el espacio público), sino que también son los promotores de las demandas que son expuestas por parte de estos colectivos para conseguir un mayor reconocimiento de su especificidad religiosa (como por ejemplo serían las demandas para incluir menús *halal* en las escuelas, o que las piscinas municipales incluyan un horario específico para mujeres).

La influencia comunitaria del imam ha de situarse dentro de la dimensión institucional de la mezquita como espacio de referencia en el proceso de reconstrucción y/o pervivencia de la referencia religiosa e identitaria en el seno de estos colectivos. Nominalmente, una mezquita requiere de una figura religiosa para que guíe a la comunidad en el tiempo de la oración y, sin embargo, la función de imam difícilmente puede entenderse sin que éste esté adscrito a una mezquita. La relación complementaria entre el espacio (mezquita) y la función (imam) define la dimensión comunitaria de la autoridad. Como tal autoridad, ésta proyecta una serie de argumentos que hacen referencia al comportamiento social que deben mantener los miembros de la comunidad musulmana, en sus relaciones entre sí, y respecto al resto de personas que forman parte de la sociedad. La mezquita y el imam se postulan como propulsores de una determinada moralidad pública que, definida en clave islámica, proyectan al conjunto del colectivo musulmán. Se da la circunstancia, sin embargo, que en contexto migratorio se produce un evidente fenómeno de pérdida de la evidencia religiosa entre las comunidades musulmanas en Europa, tal como argumenta Olivier Roy (2003: 80 y ss.). La disolución de la identidad y de la comunidad étnica de origen, la ausencia de autoridades religiosas islámicas legítimas y la imposibilidad de ejercer una coerción jurídica y social por el mantenimiento de tal referencia, al situarse en el seno de una sociedad no musulmana, son los tres factores que muestra Roy para mostrar el carácter no central que juegan la institución-mezquita y el imam como figura religiosa, en la construcción de una identidad islámica en Europa. Más aún cuando el proceso de individualización que caracteriza la emergencia de las

identidades islámicas se hace fuera de los ámbitos establecidos institucional y doctrinalmente.

A pesar de todas estas puntualizaciones, lo cierto es que las diferentes encuestas siguen preguntando el grado de atención respecto a lo que digan los imames en las mezquitas comunitarias. En la ya citada encuesta de opinión promovida por el Ministerio del Interior en relación a una muestra de 2000 inmigrantes de origen musulmán, se incluye el siguiente cuadro:

**TABLA 13.** *Encuesta de opinión sobre la comunidad musulmana: "¿hasta qué punto usted sigue los consejos y/o las orientaciones de los imames de su mezquita?"*

	Set 2006	Jul 2007	Oct 2008
Totalmente	18	17	25
Bastante	36	35	34
Poco	22	25	23
Nada	14	13	8
No sabe	7	5	5
No contesta	3	5	5

Fuente: *La comunidad musulmana de origen inmigrante en España*. Ministerio del Interior. (septiembre 2006, julio 2007 y octubre 2008).

Que el 59% de los entrevistados considere que sigue fielmente estas orientaciones, con lo que supone de cierto incremento respecto a años anteriores, o que coincida percentualmente con el número de personas que declaran ir con frecuencia a la mezquita (tal como indican los redactores de esta encuesta, ¿nos está indicando una prevalencia real respecto a la fidelidad con que se siguen tales orientaciones, o bien establecen un principio de reconocimiento de su autoridad religiosa? Puesto que esta encuesta no permite cruzar estos datos con otros relacionados con la observancia de determinadas prácticas sociales o religiosas de la muestra entrevistada, no sabemos a ciencia cierta si existe una correspondencia real entre escuchar las orientaciones del imam, o convertirlas en modelo o pauta de comportamiento individual o social.

Estos datos no se nos presentan como definitivos, por lo que seguimos manteniendo dudas en relación al limitado radio de acción e influencia que la

institución y la figura religiosa pueden ejercer sobre el colectivo. Un ejemplo de ello lo podríamos encontrar en el desarrollo de la *jutba*, o sermón de la oración del viernes. Ya hemos comentado anteriormente, que el tiempo de la *jutba* es la ocasión en que el predicamento social del imam se pone a prueba ante su comunidad. Es el momento donde poder expresar el conocimiento que puede testimoniar el imam como contenido de su autoridad. A menudo, el sermón ha sido considerado como el principal mecanismo para determinar el perfil doctrinal e ideológico del imam. Así lo formulan los estudios que analizan estos discursos desde una perspectiva securitaria. No obstante, la *jutba* como sermón ritualizado puede ser indicador de otros elementos, no necesariamente ideológicos, pero sí reveladores de las funciones del imam como propagador de mensajes no únicamente doctrinales.

No hemos podido estudiar el contenido literal de estos sermones, pero sí nos hemos fijado en las temáticas que los imames entrevistados suelen tratar habitualmente. Habitualmente, los sermones abordan temas relacionados con aspectos propios de la doctrina islámica o con la vida del profeta Muhammad y sus seguidores, haciendo énfasis en sobre los aspectos formales y retóricos de su discurso. A través de estas cuestiones se introducen otros elementos de consideración moral o de comportamiento social entre musulmanes, así como en las relaciones que estos deben de mantener con los no musulmanes. Las referencias a aspectos propios de la vida de los musulmanes en Europa suelen ser, o bien muy generalistas (sobre la idea de convivir en paz y de llevarse bien con los vecinos) o bien muy concretos e instrumentales (como, por ejemplo, recordar a los asistentes al oratorio de que procuren aparcar bien los coches antes de asistir a la mezquita, ya que esto podría provocar molestias por los vecinos). A11 afirma que "*en mis jutbas hablo de muchas cosas, de derechos humanos, de la mujer, de la convivencia, del respeto a las leyes, pero siempre desde el punto de vista islámico*".

Algunas de las temáticas abordadas suelen coincidir con las principales celebraciones del calendario musulmán, por lo que incorporan un contenido eminentemente pedagógico respecto al significado de tales prácticas (las virtudes del ayuno durante el ramadán, o el sacrificio durante el *id al-adha*). Las

escasas referencias a cuestiones más precisas sobre el islam en Catalunya, contrastan con el volumen más importante de referencias en sus sermones a las circunstancias internacionales donde se ven implicadas poblaciones musulmanas, influencia, sin duda, de la preeminencia de los canales de información por satélite en los hogares musulmanes. El sentimiento de denuncia de la situación de los musulmanes en Palestina, Iraq o en otras regiones del mundo en conflicto, en ocasiones se incorpora en el contenido de tales discursos, sin que por ello éstos deriven en llamamientos en favor de la lucha en nombre del islam. Un ejemplo de la moderación de estos discursos se pudo observar recientemente, con motivo del conflicto generado en torno a las caricaturas de la figura del profeta Muhammad, y el seguimiento que desde diferentes mezquitas en Cataluña se hizo de la llamada que encabezó el jeque Yusuf al-Qaradawi, en nombre de la *International Union for Muslim Scholars*, para que el viernes 3 de febrero de 2006, los sermones que se hicieran en las mezquitas de Europa glosaran la figura del Profeta, para recordar a los musulmanes el modelo a imitar que éste representaba, y lanzar, al mismo tiempo, un mensaje de serenidad a la comunidad musulmana.

Este caso concreto demuestra cómo el acceso a los medios de comunicación, permite a los imames conectarse con los debates y las problemáticas que afectan a los musulmanes en todo el mundo. En esta situación de multiplicidad de voces y de discursos, el acceso a los medios de comunicación a través de la televisión por satélite y de Internet, contribuye aún más a hacer más complejo el acceso a la referencia islámica. Una de las preguntas que incluimos en las entrevistas a los imames era si ellos consideraban que los miembros de la comunidad hacían más caso a lo que podrían decir durante el tiempo de la *jutba* o, por el contrario, seguían antes las indicaciones de telepredicadores como Yussuf al-Qaradawi o Amr Khaled. No se trataba de saber, como puntualizamos, cuál era la voz más autorizada (si la suya o la de los otros) para hablar de la referencia islámica, sino insistir en el hecho de que, ante esta pluralidad de voces, los fieles musulmanes podrían sentirse un poco desorientados. Uno de los imames nos contestó que, conociendo que buena parte de las familias de su comunidad tenían acceso a estos programas de contenidos religiosos, los imames no podían quedarse fuera de estos debates.



Si les fuera posible, deberían seguirlos con detalle e, incluso, hacer referencia a ellos en sus prédicas, para que su comunidad entendiera que su imam está al corriente de los debates actuales. No obstante, esta conexión es más intensa en relación a aquellos debates que se formulan a nivel internacional, que no respecto al conocimiento de la realidad de la sociedad en la que trabajan. Sin conocer las prácticas y estructuras de esta sociedad, difícilmente se puede elaborar un sermón que sirva para mejorar el día a día de los musulmanes en Cataluña.

La definición de moralidades públicas en el seno de las comunidades musulmanas europeas, a pesar de instituir la base de un control social sobre los individuos que forman parte de ellas, no pueden competir con el grado de influencia que ejercen otras instituciones y referencias propias de la sociedad europea. Sería mucho suponer que los discursos y las prácticas que se generan desde la mezquita y en boca del imam, tendrán una capacidad de contención respecto a la influencia de los medios de comunicación, de las prácticas de la vida laboral, de las instituciones escolares, y los otros sistemas morales y de valores que están presentes en las sociedades europeas. Esto no impide, sin embargo, que se formulen planteamientos que definan la mezquita como un espacio de refugio para intentar contestar la influencia occidental, ni que se vea en la función de los imames la figura preservadora de la tradición. Las mezquitas no son capaces de instituirse en garantes de la moralidad islámica en Occidente, ni los imames pueden ejercer la labor de censores públicos. En contra de un argumento bastante extendido en la opinión pública de nuestro país, la gente musulmana que vive en Cataluña probablemente no sigue punto por punto lo que se dice desde la mezquita. Tampoco acepta sin ningún tipo de dilación ni duda, lo que pueda decir el imam desde el *minbar*. Este contraste entre lo que se dice desde la autoridad y lo que es aceptado por los musulmanes, no es indicador del grado de secularización en el seno de estas comunidades, sino de la relativa influencia que, tanto la institución como la figura de autoridad religiosa, tienen sobre el colectivo. Pensamos que si la mezquita y la figura del imam, hoy día, mantienen alguna consideración a destacar por el conjunto del colectivo musulmán en Cataluña, es porque se instituye como espacio y como gestor, respectivamente, de un proceso de

transmisión de la tradición (que no sólo es religiosa, sino que también incorpora referencias culturales y sociales de origen), pero no como interpretadores y/o contextualizadores de la doctrina islámica para ser vivida en una sociedad no musulmana. Si se abren mezquitas en Cataluña es porque se quiere mantener activa una determinada referencia comunitaria, no porque se quiera invertir en el encaje e integración social de los musulmanes como colectivo en este país. No es que las mezquitas estén explícitamente en contra de la integración de los musulmanes en Cataluña, pero es evidente que esta idea no formaba parte de la agenda de prioridades que fueron expuestas por los promotores de estos espacios que dedican, y siguen dedicándose principalmente a la pervivencia de una tradición de origen. Hoy en día, sin embargo, las mezquitas y los imames ya no sólo pueden seguir siendo pensados como receptáculos y garantes de una tradición, ya que han sido emplazados en el centro del debate sobre la integración de sus colectivos de referencia, el que les obliga a aceptar nuevos roles y funciones para convencer a las opiniones públicas europeas que también quieren trabajar activamente a favor de la integración del islam en Europa.

#### **E.6.9. ¿SON LOS IMAMES LOS VERDADEROS LÍDERES DE LAS COMUNIDADES MUSULMANAS?**

El liderazgo en el seno de colectivos esencialmente heterogéneos siempre es objeto de debate encendido. Cuando en España se firmó el Acuerdo de Cooperación en 1992 se pensaba que el tema más controvertido, el de la determinación de la representación del islam estaría resuelto, al otorgar esta a la Comisión Islámica de España. El explícito impulso del Acuerdo para potenciar el empoderamiento asociativo musulmán en España, ha quedado después de diecisiete años prácticamente estancado, ante el escaso desarrollo y aplicación de su contenido. El perfil centralista de esta representación tampoco ha ayudado mucho a que desde las comunidades locales se produjera alguna propuesta de reactivación. Las propuestas organizativas paralelas que han ido surgiendo, han adoptado diferentes modelos de legitimidad que se apartaban del que era propuesto por la Comisión Islámica. En Cataluña, el Consejo Islámico y Cultural se definió desde su creación como

una agrupación de imames y mezquitas, que proponía una representación del colectivo musulmán desde la su base. Su propuesta aprovechó el vacío existente en las relaciones entre los ámbitos federativos del islam en España y las comunidades musulmanas locales catalanas.

Desde su aparición, el Consejo Islámico se ha propuesto como entidad representativa del islam en Cataluña, y para ello se ha referido constantemente a la autoridad moral y comunitaria que representaba la figura de los imames. De la mano de uno de sus principales promotores, el presidente de la Asociación Sociocultural Ibn Batuta y diputado en el Parlamento de Cataluña, Mohamed Chaïb, el Consejo Islámico ha conseguido la confianza de los ámbitos políticos, mediáticos y de la sociedad civil para de proponer un determinado modelo de representación del colectivo. De su modelo organizativo, y de las críticas que levanta, ya nos hemos referido anteriormente. Ahora nos queremos centrar sólo en el apartado que se refiere a la sublimación del liderazgo comunitario de los imames que han propuesto sus dirigentes.

Chaïb es una de las principales voces que se declaran en favor de este argumento. Más de una vez lo ha afirmado públicamente, como también lo ha escrito: "el imam es una persona que dirige un oratorio y que hace de consejero de los asuntos sociales y religiosos de su comunidad. Por eso es imprescindible reconocer su papel de elemento de organización del colectivo musulmán" (Chaïb, 2005: 44). El argumento de Chaïb se relaciona con el intenso trabajo que hay que hacer desde el interior de los núcleos familiares, de cara a transformar concepciones tradicionales que pueden suponer un freno a su integración. Los imames se convierten en este proyecto un elemento clave, ya que hay que "aprovechar el papel que ellos tienen para llegar a su comunidad, tenemos que saber sacar provecho de su influencia para que el mensaje que estas personas transmiten a la comunidad es muy importante" (ibid, p. 45). No obstante, reconoce Chaïb que las condiciones laborales y legales en que se encuentran estos especialistas religiosos impide que su trabajo sea efectivo. En este sentido, reclama la necesidad de que las

comunidades regulen estas condiciones, con el apoyo del Consejo Islámico y Cultural.

Varias voces expusieron matices a estos argumentos de preeminencia del imam en la tarea de la integración que deben protagonizar estos colectivos. De entre ellas, quisieramos destacar la del ex-cónsul marroquí en Barcelona, Bouchaib El-Khalfi, que en una entrevista en el diario *El País*, declaraba que "los imames no deberían de inmiscuirse en la vida civil de los musulmanes" <sup>217</sup>. El-Khalfi se quejaba de que había imames que "traspasan con frecuencia los límites de las funciones que les corresponden". De hecho, sus palabras que podrían parecer un ataque directo a los argumentos del Consejo Islámico, lo que querían era contribuir a la determinación de las funciones que los imames tenían que jugar en nuestra sociedad. El-Khalfi consideró que al Consejo Islámico como el representante natural del islam en Cataluña, que debía de encargarse de formar a estas figuras y garantizar que el ejercicio de la función de imam se hiciera con buen criterio.

Pero lo cierto es que el contraste entre ambos argumentos plantea algunas dudas en torno al liderazgo de estas especialistas religiosos. ¿Hay que separar el ámbito religioso del ámbito civil en las intervenciones de estas figuras? ¿Hay que considerarlos más competentes en uno o en otro ámbito, o en ambos? Uno de los miembros del colectivo musulmán consultados (MC5), se mostraba preocupado por la falta de prestigio y dignidad que estas figuras tenían entre sus propios colectivos de referencia. Consideraba que, respecto a los imames, se confundía lo que podría representar su autoridad moral, con lo que podría suponer de cara a una autoridad efectiva. *"Los imames que tienen más experiencia tienen una cierta autoridad de confianza, pero que no es efectiva. Pueden aconsejar, pero no le pueden ordenar a un responsable de otra mezquita a que contrate a su imam que está sin papeles"* (MC5). El prestigio social puede servir para poder aconsejar, mediar e intervenir en las disputas del colectivo. Pero de éste no se puede derivar una autoridad más efectiva que lidere y gestione los intereses presentes del colectivo. Existen casos -escasos-

---

<sup>217</sup> *El País*, 1 de junio de 2002.

en los que la figura del imam se combina con la del líder comunitario, pero lo cierto es que los verdaderos detentadores de la autoridad efectiva en la gestión de estos asuntos, siguen siendo las personas que forman parte del consejo directivo de los oratorios locales. Son ellos los que ejercen el control sobre estos espacios y son los que pagan el salario a estos especialistas religiosos. De esta manera establecen una relación de control y dependencia, que tal se ha comentado anteriormente facilita la monitorización absoluta de las palabras y acciones de los imames.

MC1 considera que no tiene mucho sentido extender la noción de guía de la comunidad durante la oración, a otros terrenos ámbitos de regulación de las relaciones entre sus miembros: *"este es un debate viejo del islam de los primeros tiempos, en el que ambos liderazgos sólo podían converger en la figura del Profeta y sus inmediatos sucesores. Después de ellos deberían de haberse separado e impedir que un liderazgo se legitimara sobre el otro"*. Ahora bien, según él lo que se esconde detrás de reivindicar el liderazgo comunitario de los imames, *"es satisfacer las expectativas de la sociedad catalana, aunque ello suponga una perversión de la tradición islámica"*.

Una distinción operativa entre liderazgo doctrinal y liderazgo civil puede ser útil para reconocer las diferentes vertientes de la expresión de la autoridad religiosa. Primero porque sitúa claramente los dos aspectos donde la figura pública del imam puede hacerse presente, aunque entendiendo que en la vertiente civil su rol como figura religiosa se difumina convirtiéndose en la de ciudadano, actuando como tal y posicionando a las diferentes circunstancias que se deriven de la vida social. La plena autoridad del imam en la esfera religiosa impide, por el contrario, su dependencia de una lógica civil. Del mismo modo, el imam se convierte en la práctica en un ciudadano, a partir del momento en que sabe distinguir que su condición como figura religiosa debe quedar relegada en un segundo plano cuando se entra en la esfera civil .

El liderazgo doctrinal también requiere esfuerzos de organización. Si la autoridad religiosa individual depende de la combinación entre confianza y conocimiento, la determinación de la principal figura de autoridad que debe

servir de referencia para otras autoridades religiosas, supone determinar también un principio de selección de los candidatos más adecuados. Dado que no nos encontramos en un país musulmán, donde el respectivo Estado se dota de los mecanismos de legitimación religiosa decretado qué debería ser esta autoridad máxima, sería necesario que entre las comunidades musulmanas de Cataluña se generase el clima de confianza y colaboración adecuados para proceder a elegir a aquella o aquellas personas, sobre las que depositar la responsabilidad del guía doctrinal del colectivo. La elección por consenso de un *primus inter pares* se convierte en un proyecto de futuro que ya urge en el presente, pues tal elección podría abrir un camino hacia una autoridad doctrinal efectiva y no sólo institucionalizada.

#### **E.6.10. LA SOCIALIZACIÓN DEL CULTO**

La principal preocupación, tanto de responsables comunitarios como de imames, se encuentra en poder desarrollar una práctica socializadora, que no sólo sea capaz de poder transmitir la tradición a las nuevas generaciones, sino también de poder ofrecer iniciativas de formación a personas adultas. De nuevo hay que insistir en el hecho de que en el conjunto de referencias que se reúnen bajo el apelativo de "tradición", aparecen aspectos que forman parte del ámbito doctrinal propiamente islámico, que se encuentran mezclados con otros que son propios de los universos culturales y sociales de origen. Describir el contenido de esta amalgama religioso-cultural que se convierte en objeto de transmisión es difícil de hacer, pero tal y como aprecia desde el ejercicio de esta transmisión (ya sea en un contexto familiar, como en un contexto comunitario, en el espacio de la mezquita), hace una principal insistencia sobre los aspectos vinculados con la práctica religiosa. El aprendizaje de la gestualidad de la oración, de las frases que la acompañan, de las prácticas corporales de purificación previas a la oración, de las prescripciones alimenticias y los hábitos vestimentarios, constituyen el currículum aparente de esta socialización.

El componente socializador constituye un elemento estructural dentro de las definición y función de los oratorios musulmanes en contexto de diáspora. En primer lugar, se considera que una de las principales finalidades que deben desarrollar estos espacios comunitarios es la de ofrecer una serie de iniciativas en favor de la socialización religiosa de las nuevas generaciones, pero también, por extensión, al conjunto del colectivo. Así lo expresan los promotores de estos oratorios, buena parte de ellos padres de familia que desean cubrir las demandas de culto que son generadas por estos colectivos. Tal socialización se entiende específicamente en el contexto de una sociedad no musulmana en donde el mantenimiento activo de estas referencias es constitutivo de la continuidad del vínculo comunitario, así como fundamento sobre el cual poder construir identidades y pertenencias diferenciadas respecto a este contexto. En segundo lugar, estos espacios comunitarios se comprenden como extensiones del primer ámbito de socialización que constituye la familia, complementando y ampliando la que ésta lleva a cabo. La mezquita se convierte en ese espacio comunitario que actúa como extensión, y no como sustitución, de una socialización religiosa ya iniciada en el ámbito familiar. En tercer, y último lugar, tales espacios se convierten en los ámbitos de socialización no formal que son legitimados por parte del colectivo, ya que cubren un vacío existente ante la ausencia de instituciones sociales propias del colectivo.

Ya nos hemos referido anteriormente al hecho de que, a pesar de que la socialización religiosa de las nuevas generaciones aparece como una prioridad fundamental en la voluntad de abrir un oratorio comunitario, lo cierto es que esta necesidad no siempre suele ser bien resuelta. Y ello se debe a diferentes motivos: en primer lugar, por no disponer de la persona adecuada para llevar a cabo esta formación (tarea que, en principio, recae sobre la figura del imam de estos oratorios, a pesar de que en ocasiones esta persona se muestra reacia o incapaz de encargarse de la misma); en segundo, por no tener un espacio adecuado (dadas las dimensiones limitadas de estos oratorios); y, en tercero, por falta de recursos económicos para garantizar la continuidad de esta formación. Todos ellos son motivos que tienen un denominador común, como es el hecho de la falta de recursos humanos y materiales que manifiestan estos

colectivos, compuestos fundamentalmente por trabajadores no cualificados de origen inmigrante. No obstante, conforme el colectivo se estabiliza y es posible garantizar mayores recursos económicos para el mantenimiento del oratorio y de sus actividades, es cuando se consolida estas actividades de formación. Ya es posible contar con el recurso de una persona que se encargue de la misma (en el caso de las nuevas generaciones, se trata de personas formadas o de estudiantes universitarios, que complementan la tarea del imam del oratorio), así como de un espacio que se habilita en los mismos, con una mínima infraestructura (pizarra, estanterías, materiales pedagógicos). Ello contribuye a convertir esta formación en una actividad que se incorpora dentro de la cotidianidad de estos colectivos, haciendo de la asistencia semanal de niños y niñas a estas actividades de socialización algo habitual.

Se elabora un principio de confianza en relación a la capacidad socializadora del oratorio como institución comunitaria. Una confianza que permite a los padres musulmanes dejar en manos de sus responsables, la importante tarea de conectar a las nuevas generaciones con ese vínculo comunitario que les convierte "socialmente" en musulmanes. Una confianza que adopta una dimensión bien diferente en relación a la consideración que recibe la formación religiosa que se lleva a cabo en el ámbito de la escolarización formal. Mientras que el oratorio es visto como una institución propia y orientada hacia el mantenimiento de estas referencias colectivas, la escuela sigue siendo vista como una institución no propia, que en ocasiones es identificada como un agente aculturador.

Igualmente, los oratorios musulmanes siguen actuando como puntos de conexión del colectivo con las referencias propias de la sociedad y la cultura de origen. La conectividad con ese *background* que representa el origen, hace que la socialización religiosa en estos contextos no formales se lleve a cabo via unos bagajes culturales concretos, lo que representa uno de los principales elementos de distinción en relación a la educación religiosa formal que, aparentemente, centra sus contenidos en la doctrina y no en variantes culturales concretas. Ello hace que se observe la voluntad de reproducción de los mismos modelos tradicionales de socialización religiosa propios de la



sociedad de origen (las escuelas coránicas). Un trasplante que, a pesar de todo, no puede ser literal dados los condicionantes que se hayan presentes en los contextos de diáspora no musulmanes, que imprimen un carácter diferente a estas iniciativas de socialización comunitaria.

Se hace difícil afirmar que la socialización religiosa no formal representa una alternativa a la enseñanza religiosa formal. Puede contribuir a cubrir una serie de demandas de socialización y formación religiosa concreta (en el sentido de la catequesis católica), al tiempo que configura un mecanismo para mantener el vínculo comunitario entre las nuevas generaciones. Pero su componente aún precario en recursos y personal cualificado (los imames no siempre expresan una predisposición o una formación adecuada), su debilidad pedagógica (al estar basada en una porción importante sobre un trabajo de memorización), o su falta de elaboración en cuanto a contenidos (centrándose únicamente en la copia y recitación del Corán), limita el reconocimiento público y social de esta formación.

Las actividades de memorización del texto del Corán que suelen representar la base de esta formación, se convierten a ojos de los padres como una expresión fundamental de transmisión de la tradición. Ya hemos hablado ampliamente sobre el contenido de esta enseñanza en el sistema educativo marroquí, insistiendo en que el aprendizaje memorística se convierte en el primer paso para el acceso a la autoridad religiosa. En este caso, aprender el texto sagrado es indicador de la efectividad del proceso de transmisión de una tradición, especialmente arraigada en Marruecos. Ahora bien, las clases que se proponen hacer en la mezquita local, a la salida de la escuela, por la tarde de 17 a 20 horas, durante la semana y también el sábado por la mañana, no pueden equipararse a la tarea más formalizada que desarrollan las *msid* o *kuttab* en Marruecos. Es evidente que en contexto de origen se puede asegurar de mejor manera esta enseñanza, pero es significativo ver cómo en contexto migratorio tal práctica intenta reproducirse de la misma manera, aunque sin disponer ni del personal formativo, espacio, o recursos pedagógicos más adecuados. Son contados los niños y niñas que en contexto de inmigración consiguen memorizar una parte significativa del Corán, pero no obstante, los

padres consideran que sus hijos deben asistir a estas actividades, porque piensan que de esta manera las nuevas generaciones lograrán asimilar la tradición islámica desde la infancia, tal como es expresada en su principal texto de referencia.

A menudo estas actividades son identificadas desde la sociedad catalana con prácticas de adoctrinamiento ideológico de los más pequeños. Ciertamente, en estas edades, no tendría mucho sentido hacerlo, pero creemos que las reticencias respecto a esta enseñanza provienen tanto sobre el ejercicio de su memorización (en contraste con las formas pedagógicas contemporáneas en Europa), así como por el contenido doctrinal del texto coránico, aparentemente poco adecuado para la formación de niños y niñas. Las dudas se plantean en relación a la práctica de repetición y recitación de un texto escrito en una lengua que no siempre es dominada por estos niños y niñas, y sobre la efectividad final de esta práctica educativa. Como también en relación a que no todos los imames han recibido algún tipo de formación como maestros (*mualim*) que ha de enseñar el Corán a sus alumnos. Muchos de ellos, si se ven obligados a asumir esta formación, aplicarán el mismo método que su maestro les aplicó cuando él aprendió el Corán. Y siempre y cuando este imam lo tenga memorizado y no lo haya olvidado, lo que no deja de generar un cierto contraste que imames que no disponen de un dominio memorístico del Corán sean los que lo enseñen a las nuevas generaciones.

La tarea pedagógica de los imames también se dirige hacia las personas adultas, sobre las cuales no se insiste tanto en el hecho del aprendizaje, sino en la comprensión del texto sagrado, como otros aspectos de la doctrina islámica. Las actividades formativas que se desarrollan en el seno de las mezquitas se definen en un formato de lección o *dars*, impartida por el imam en torno a una temática concreta, y que pueda ser de interés para la comunidad. A diferencia de la *jutba* del viernes, que se define en base a una estructura mucho más formal, las *duruj* (plural de *dars*) admiten la participación activa por parte de los miembros de la comunidad, que pueden plantear dudas e interrogantes al imam después de su exposición. En las sociedades musulmanas, estas lecciones se acostumbran a hacerse fuera de la mezquita,

en otros centros sociales y culturales, con una participación abierta a todos aquellos que estén interesados. En contexto migratorio, en la mayoría de las ocasiones es la mezquita -prácticamente, como único espacio propiamente comunitario- donde se celebran estas lecciones, preferentemente los días festivos o durante el fin de semana para garantizar una mayor afluencia por parte del colectivo.

En ocasiones especiales, estas lecciones pueden ser compartidas por diferentes imames o predicadores que pueden establecer debates entre sí en torno a las exposiciones de unos y otros. En las mezquitas importantes, con gran afluencia de fieles en todas las oraciones del día, se aprovecha el espacio de tiempo entre las oraciones del *magreb* y *icha*, donde los fieles que lo deseen se agrupan alrededor del imam para escuchar su lección. A través de estas pequeñas lecciones se hace referencia a aspectos relacionados concretamente con la práctica religiosa, haciendo recordatorio de los aspectos doctrinales más ortodoxos para garantizar una práctica correcta.

Lo que se destaca de estas iniciativas de socialización y formación religiosa es que ambas se proyectan desde la perspectiva del mantenimiento de la tradición, ya sea mediante el aprendizaje del texto sagrado como de la pervivencia de la observancia religiosa.

#### **E.6.11. CONCLUSIÓN: GARANTES DE LA TRADICIÓN**

La voluntad de reconstruir el colectivo en base a la referencia religiosa, a través de la cual reencontrarse con aquellos principios que instituye el orden social y cultural de origen, debe encontrar argumentos suficientemente sustantivos y simbólicos para convencer en el seno de la comunidad, a aquellos perfiles presentes y futuros (especialmente las nuevas generaciones), para mantener tal voluntad reconstitutiva, así como para poder aplicar la lógica que se derive de esta formulación de reproducción comunitaria, a todas aquellas circunstancias que se le puedan plantear al colectivo. Uno de estos

argumentos podría girar entorno a la idea de tradición. La tradición, entendida como aquel conjunto de representaciones, imágenes, saberes teóricos y prácticos, comportamientos y actitudes que un grupo acepta en nombre de la continuidad necesaria entre el pasado y el presente (Hervieu-Léger, 1993: 197), se convierte en el cemento sobre el que se fundamenta el edificio comunitario.

En el proceso de reconstrucción de las referencias comunitarias (que hemos expuesto en la introducción de este trabajo), el papel de la tradición es fundamental para que los miembros de este colectivo puedan dotarse de un capital de pertenencia al mismo. La expresión manifiesta de la asunción de este conjunto de referencias por parte del individuo, le dota del capital adecuado como para poder demostrar su vínculo estrecho con el colectivo. Estar adscrito a él implica asumir en la esfera pública comunitaria, los principios tradicionales que el colectivo considera de rango normativo y preferente para todos sus miembros.

El colectivo puede reclamar este capital acumulado a los individuos, solicitando su participación en espacios y celebraciones ritualizadas, pero también en circunstancias cotidianas y ordinarias. Puede proyectar sobre ellos la percepción imperativa hacia el cumplimiento de tales aspectos que componen la tradición. Los jóvenes y las mujeres se convierten, a ojos de los promotores de la iniciativa de crear espacios de referencia comunitaria como los oratorios, en los perfiles de atención preferente. La tradición se proyecta sobre ellos con la voluntad de vincularse al conjunto del colectivo.

Pero el colectivo no puede depender únicamente de las voluntades condicionadas de sus miembros, sino que también debe dotarse de figuras, que sean capaces de preservar el mantenimiento de la referencia tradicional y la transmisión intergeneracional. La figura de los imames en contexto migratorio es fundamental dentro de esta tarea que, prácticamente resume todas las demás, en esta voluntad del colectivo de depositar sobre él la responsabilidad del mantenimiento de la tradición. El principio imperativo de la transmisión tradicional a las nuevas generaciones es complementado entre las

responsabilidades de los núcleos familiares y la de la institución cultural colectiva (la mezquita), con la figura del imam al frente. El imam, a través de sus funciones de guía (desde la oración comunitaria a las clases de educación coránica), debe completar la principal socialización religiosa, que es la que hace la misma familia, a partir de una clara división por género y por responsabilidades. Si buena parte de esta socialización se relaciona con una manera etnocultural o nacional específica de mantener la observancia religiosa, se espera que el imam también sea capaz de reproducirla por igual.

De esta manera, y desde la perspectiva comunitaria de los miembros de la primera generación, los imames se conceptualizan como meras correas de transmisión de los vínculos tradicionales. Su capacidad para reproducir una forma tradicional de transmitir una práctica religiosa que se encuentra estrechamente vinculada a principios etno-nacionales, a menudo es más valorada que cualquier esfuerzo por contextualizar la referencia islámica en contexto europeo. Ser garantes de la tradición es la principal fuente que, definitivamente, legitima su autoridad.

## E.7. ALTERNATIVAS DE AUTORIDAD

### E.7.1. LA AUTORIDAD QUE SE EXPRESA FUERA DE LA MEZQUITA

Las grandes tradiciones religiosas han establecido sus primeros principios de autoridad mucho antes de que éstos pasaran a depender de una institución dada. El islam no representa una excepción, y su primera expresión de autoridad religiosa, aquella que era consagrada en la figura del profeta Muhammad, no dependía de su adscripción a ninguna institución concreta. En su sentido original, la mezquita representa el lugar en el que prostrarse ante Dios. Su especificidad se debe a su uso como espacio de oración, y no por el hecho de constituir un espacio dotado de sacralidad (Mayeur-Jaouen, 2000). La Meca, en su condición de santuario principal del islam, alberga la que se considera la *al-masjid al-haram*, la "mezquita sagrada", que despierta una intensa devoción en el mundo islámico <sup>218</sup>. El resto de mezquitas en el mundo gozan del prestigio que le dieron sus promotores, de aquellos que siguiendo el principio coránico, contribuyeron a su construcción para honrar la palabra de Dios. A lo largo de la historia del islam, los gobernantes han construido mezquitas como forma de expresar su devoción a Dios, en ocasiones con una tendencia ciertamente megalómana. Éstas se han convertido en espacios de institucionalización de la autoridad religiosa, siempre bajo el amparo del poder político. Nada que ver con la humildad original del lugar en el que el Profeta del islam rezaba durante su estancia en Medina.

La monumentalidad de los espacios de culto pretende representar el armazón sobre el cual reposa la autoridad religiosa. El principio jerárquico que se imprime en toda organización burocrática dicta que la autoridad más prominente ha de situarse en el emplazamiento más adecuado. En Egipto (y en

---

<sup>218</sup> En un conocido hadiz, el Profeta afirmó "no se emprende viaje excepto hacia las tres mezquitas, *al-masjid al-haram* [La Meca], *al-masjid al-aqsa* [Jerusalem] y a mi mezquita [Medina]", en el que se fundamentan los tres peregrinajes prescriptivos en el islam sunní.

buena parte del mundo islámico sunní), se considera que la mezquita-universidad de al-Azhar (creada por la dinastía fatimí en el año 972) representa la principal autoridad religiosa islámica. Su rector, elegido por el presidente de la república egipcia y ratificado por consenso de las otras personalidades doctrinales que forman parte del al-Azhar, personifica esa autoridad. En Marruecos, la medidas colosales de la mezquita erigida en 1993 en Casablanca por Hassan II, cuyo minarete se eleva hasta los 200 metros, parecen mostrar el escenario propio en donde se representa la principal autoridad religiosa del país, que recae sobre la figura del propio monarca alauí y su condición de "comendador de los creyentes".

El islam en Europa vuelve a plantear las relaciones que se establecen entre autoridad e instituciones religiosas, que a lo largo de la historia del islam han permitido mostrar la existencia de autoridades religiosas alternativas a las instituidas desde el poder: desde los predicadores populares (*waiz*) analizados por Berkey (2001) o Jones (2007) (véase capítulo B.1.1), a las figuras de autoridad del islam esotérico y espiritual que representaban un poder alternativo al islam oficial e instituido (Popovic-Veinstein, 1996). La heterogeneidad constitutiva del islam en Europa, así como las evidencias de una institucionalización religiosa aún no finalizada, abren la puerta a la expresión de formas alternativas de autoridad religiosa. En este contexto, atravesado por conexiones transnacionales, la tendencia que prima parece ser la dispersión de la autoridad y no su concentración. La desinstitucionalización religiosa que acompaña la configuración de un islam europeo, así como la asunción de nuevos roles sociales por parte de la mezquita (algunos de ellos sustancialmente diferentes a los que le eran propios en su contexto de origen), abre la puerta a que sean otros espacios y otras dinámicas que se arroguen la voluntad de querer ser receptáculos de la referencia religiosa islámica.

Si aplicáramos el modelo explicativo de campo religioso de acuerdo con Bourdieu (1971b), nos encontraríamos ante un contexto en el que aparecen diferentes espacios que pugnan con la mezquita por la posesión de un capital religioso. Ello es así a partir del momento en que el recurso a la referencia islámica es reivindicado por diferentes actores, más allá de ese inherente

proceso de institucionalización de la misma que, tal como se aprecia, no es compartido por todos ellos. El acceso a esta referencia ya no sólo se entiende en clave de culto, sino de discurso que pretende abarcar un espectro mucho más amplio que el de los practicantes que frecuentan asiduamente el oratorio. Al situarla fuera de los muros de la mezquita, la referencia al islam transita del lugar de la práctica a la esfera de la ética individual y de la moralidad compartida, del discurso intracomunitario a la interacción con el medio social que no comparte tales referencias, de la *dawa* interna a la *dawa* extensa.

El primer argumento que se intenta resolver tiene que ver con la cuestión de la legitimidad de tales alternativas. Aquellos que mantienen ese principio de centralidad de la mezquita como fuente de autoridad, exigen que sean estos espacios alternativos los que den pruebas de su legitimidad. Quizás lo que no entienden es que, más que argumentar quién posee la autoridad, de lo que se trata es de percibir que la recepción de esta referencia doctrinal modifica sustancialmente las formas de esta autoridad. El recurso a ella cambia sustancialmente, como resultado del proceso de individualización que se imprime en las religiosidades islámicas contemporáneas (Haenni, 2005). La manera en que, por ejemplo, las mujeres y las nuevas generaciones comprenden y valoran las figuras de la autoridad religiosa, comporta no sólo la búsqueda de figuras alternativas a las propuestas desde la mezquita, sino también de nuevas formas y nuevos estilos en la expresión de esta autoridad.

El éxito de los numerosos "telepredicadores islámicos" en los diferentes canales de televisión por satélite, de debe al hecho de que expresan nuevas formas de hacer llegar el mensaje de la doctrina islámica a sus espectadores, utilizando estrategias de oratoria, de seducción y de escenografía simbólica. "Llegar al público" -un término propio del mundo de la comunicación- se convierte en el objetivo de estas autoridades mediáticas. Pero éste es un presupuesto que no es tan extraño a la tradición de la autoridad islámica: el arte de la oratoria (*balagha*) se convierte en una parte importante en la formación clásica de las figuras religiosas, como forma de manifestar el



dominio de la lengua árabe <sup>219</sup>, pero también como mecanismo para facilitar la reproducción de los fundamentos de la doctrina. La *jutba*, las conferencias o las lecciones son los momentos en que las autoridades pueden demostrar sus habilidades persuasivas para hacer llegar su mensaje a los que son convocados bajo su autoridad.

En Europa, además, confluye un factor que contribuye a hacer más patente esta pugna por la posesión del capital religioso, y de la autoridad, como es el permanente proceso de búsqueda y selección de las representaciones comunitarias de este colectivo por parte de las instituciones políticas europeas. Ello genera una situación de concurrencia entre las diferentes opciones, que como forma de adquirir una legitimación exclusiva en relación a otras propuestas, no dudan en proyectarse y/o inspirarse en clave de autoridad religiosa.

Repartiendo, pues, la referencia doctrinal en diferentes ámbitos más allá de la mezquita, lo que debemos averiguar es el tipo de relaciones que se establecen entre unos y otros, partiendo de un principio concurrencial ante la posesión de una autoridad que no siempre puede ser repartida. Tal concurrencia puede formularse en dos direcciones: complementariedad u oposición.

Hay toda una serie de espacios e iniciativas que se instauran desde una lógica de colaboración y complementariedad con el espacio institucional de la mezquita. Por ejemplo, las reuniones que mujeres musulmanas suelen hacer en casas particulares para rezar en grupo, o las actividades formativas, en forma de conferencias, que se hacen en espacios como centros cívicos o culturales de la localidad donde se emplaza la comunidad (a menudo abiertas al público en general aprovechando, por ejemplo, la celebración del ramadán). Se trata de iniciativas que representan una extensión, si no de la institución (ya

---

<sup>219</sup> "La *balagha*, o elocuencia, se identifica en la teoría retórica árabe como sinónimo del árabe clásico perfecto de los beduinos y con la capacidad para hablar sin vacilación, sin error o sin repetición, tartamudez, o necesitando de ayudas suplementarias, lo que es particularmente apreciado" (Jones, 2007: 91).

que no siempre los responsables del centro se encuentran implicados en tales actividades), al menos sí de su línea de referencia doctrinal.

Por el contrario, otras iniciativas se expresan formalmente en oposición y/o diferenciación respecto al espacio institucionalizado de la mezquita. Desde puntos de vista doctrinales diferentes, se intenta contrabalanzar el implícito monopolio de la referencia islámica que detenta la mezquita, presentando una alternativa a la misma, pero sin negar su propia condición de espacio comunitario. En este sentido, se observan situaciones en donde más que producirse un cuestionamiento de la mezquita como institución de autoridad, lo que se critica es el enfoque que recibe la referencia doctrinal. No se niega ese espacio, pero se argumenta una alternativa de recurso a tal referencia, situándose al margen de la misma, o bien formulando abiertamente su voluntad para "recuperar" este espacio de acuerdo con la orientación que se considera adecuada.

Estas relaciones de complementariedad u oposición han de entenderse, por definición, dentro de contextos determinados en los que intervienen diferentes factores que les hacen singulares. A continuación presentaremos cuatro ejemplos de estas relaciones formalizadas y/o alternativas que se establecen entre unos y otros ámbitos de expresión de la autoridad religiosa.

### **E.7.2. PREDICADORES DURANTE EL MES DE RAMADÁN**

La efervescencia religiosa que se presenta durante el mes de ramadán en Europa, implica el aumento de las demandas de contenido religioso por parte de los colectivos musulmanes. Es este un tiempo de dimensión comunitaria evidente, así como de trascendencia individual y espiritual, donde las celebraciones ritualizadas de la pertenencia al islam se hacen mucho más evidentes que durante el resto del año. Las mezquitas concentran preferentemente esta efervescencia, que también se muestra en un segundo espacio como es el familiar. En este último ámbito, el consumo cultural de

programas con contenidos religiosos y de ocio es especialmente acentuado. Las cadenas de televisión atraen las audiencias a través del estreno de series, o la programación de programas especiales con contenido religioso. En el espacio de la mezquita, el tiempo se prorroga más allá de la observancia de las oraciones preceptivas. Después de la ruptura del ayuno marcado por la oración del Magreb, y el tiempo que sucede oración del *icha* de la noche, está ocupado por las oraciones superogatorias de *tarawih* y con la lectura de la correspondiente parte del texto coránico. Recordemos que el texto debe ser recitado a lo largo de todo el mes, para rememorar el hecho de que fue en este periodo en que el Corán fue revelado por Dios al profeta Muhammad. Durante la llamada "noche del poder", *lailat al-qadr*, la recitación del Corán adquiere aún más relevancia, en cuanto a que se considera que fue aquella noche en que se inició la revelación.

Sin embargo, a lo largo de este mes, las actividades de tipo formativo, las conferencias, suelen ocupar el tiempo que media entre las oraciones del atardecer. Las *jutabun* están cargadas de significados y contenidos que alientan la religiosidad de los creyentes, por lo que éstas deben de ser preparadas a conciencia. Es habitual durante este mes que las mezquitas inviten a imames con un cierto prestigio a que pronuncien conferencias con temáticas relacionadas con el compromiso de los musulmanes para con su fe. Todas estas, y otras actividades de servicio religioso en la comunidad, no pueden ser cubiertas únicamente por el imam de la mezquita local, o sus inmediatos colaboradores, por lo que se recurre a otros perfiles religiosos (es el momento de los *qari*, o recitadores del Corán, cuyo recurso es especialmente valorado durante la celebración de las oraciones de *tarawih*).

Las mezquitas suelen invitar a imames y conferenciantes que provienen de sus países de origen (o de otros países europeos), a pasar una parte del ramadán entre sus comunidades, ofreciéndoles alojamiento y manutención a cambio de llevar a cabo diferentes actividades de *dawa* o de formación. A Cataluña, la llegada de estos especialistas se lleva a cabo siguiendo diversas vías: por un lado, hay oratorios que aprovechan sus contactos internacionales para poder

atraer a estos profesionales<sup>220</sup>. Aquellas comunidades que mantienen vínculos con determinados movimientos islámicos acostumbran también a organizar actividades con imames que forman parte de esa misma orientación doctrinal (es el caso del movimiento *tabligh*, o de la *salafiyya*, así como también de algunas cofradías de origen africano).

La vía que hemos analizado con mayor detalle es la que es promovida por la Fundación Hassan II para los Súbditos Marroquíes en el Extranjero, que facilita la llegada de imames y profesores desde Marruecos a Europa. Entre 1997 y 2006, esta Fundación ha enviado a 1.117 predicadores (imames, conferenciantes o profesores universitarios) para cubrir las necesidades de las comunidades marroquíes en trece países europeos, además de Canadá. A pesar del incremento del número de estos profesionales que son enviados fuera de su país de manera temporal, lo cierto es que siguen siendo insuficientes para cubrir las necesidades de culto que aparecen en ese periodo. En el ramadán del año 2008 sólo fueron enviados siete conferenciantes a territorio peninsular español, de las cuales una de ellas sería mujer (que precisamente fue destinada a Cataluña, junto con otros tres profesores universitarios). La entidad que da la acogida a estos conferenciantes es el Consejo Islámico y Cultural de Cataluña que, además, es la encargada de informar a las comunidades musulmanas que estén interesadas para recibir estos imames. Estos profesionales reciben una retribución por parte del gobierno de Marruecos para este mes de trabajo al extranjero, pagando también los viajes, pero no la manutención que se entiende que debe ser cubierta por las comunidades que los acogen. Éstos permanecen unos días acogidos por unas comunidades, y llevan a cabo actividades itinerantes de formación religiosa entre otros oratorios cercanos.

---

<sup>220</sup> El azar hizo que pudieramos presenciar cómo un grupo de unos veinte imames procedentes de Egipto, y vestidos con el tradicional uniforme propio de los imames formados en la Universidad Al-Azhar de El Cairo, llegaban al aeropuerto de Barcelona un par de días antes de que empezara el ramadán de 2005. Después supimos que estos imames, solicitados por el imam egipcio de la mezquita de Fuengirola (Málaga), fueron asignados a diferentes oratorios de toda España.

Tuvimos la ocasión de poder hablar con algunos de los imames que han venido a Cataluña en 2005 y 2006. Es significativo anotar que estos profesores universitarios suelen ser originarios de regiones totalmente diferentes a las que son mayoritarias entre el colectivo marroquí. También es interesante comentar que buena parte de ellos no tiene una formación superior en materia religiosa, y que muchos son licenciados en derecho, historia e, incluso, sociología. Algunos de ellos interpretan esta estancia como una oportunidad para poder viajar a Europa -algunos, por primera vez-, así como para conocer la realidad de las comunidades marroquíes que viven en ella. Ante este comentario, uno de ellos (un profesor de derecho originario de Meknès), afirmó con rotundidad que *"no venían a hacer turismo, sino a ayudar"* a sus compatriotas. No obstante, después de su visita, la percepción que elaboran de la situación de las comunidades musulmanas es bastante limitada, reteniendo sólo los aspectos más externos de la misma. Uno de ellos nos comentó el carácter sencillo y acogedor de una de las comunidades locales en donde estuvo, a pesar de que reconocía que su nivel cultural era muy bajo, así como su conocimiento de la doctrina islámica. La valoración que en conjunto elaboran estos profesionales tras su estancia en Cataluña es, aparte de diversa, muy condicionada por un componente subjetivo, que responde a la descodificación de las situaciones vividas y al trato recibido durante la misma. Asimismo, las opiniones que elaboran los miembros de las comunidades visitadas también atienden a aspectos que suelen insistir más en sus palabras y gestos, que no en el contenido de su formación. Hay algunos comentarios excesivamente mundanos, que nos fueron expresados por parte de los responsables de comunidades locales, aludiendo a situaciones en donde estos profesionales estaban presentes, que preferimos no reproducir. En ocasiones se han producido algunas fricciones entre unos y otros, debidas a la diferencia entre sus respectivos perfiles sociales. En otras ocasiones, se llegaron a formular dudas respecto a la preparación de estos profesionales, o a la desgana en que abordaba sus obligaciones. Durante la *lailat al-qadr* del ramadán del 2006 en un oratorio de Barcelona, el imam invitado que tenía que recitar el Texto sagrado, se equivocó dos veces seguidas, siendo reemplazado sobre la marcha por el imam del centro, que al finalizar la oración le reprochó que no se hubiera preparado de manera adecuada.

Más allá de la singularidad de cada caso concreto, lo cierto es que la llegada de estos conferenciantes es vivida con una cierta expectación por parte de las comunidades locales. Quizás sea por ello que lamentan que su reducido número no permita disfrutar más ampliamente de su aportación que sigue siendo escasa y limitada.

### **E.7.3. LAS *FATAWA* ESTRATÉGICAS**

Analizando la composición de las principales entidades y federaciones islámicas en Europa con voluntad representativa, se observa que las diferentes figuras de autoridad religiosa ocupan un papel dependiente y relativo, respecto a un liderazgo que acostumbra a tener un perfil laico. En determinadas situaciones, este hecho puede generar situaciones que pueden restarles su legitimidad como organizadores del culto musulmán en un país o región europea concreta. No deja de ser curioso, que el proceso de institucionalización de la autoridad religiosa que se incorpora en sus proyectos federativos, sea orientado y dirigido por personas que no atesoran esa misma autoridad, pero que la necesitan para poder manteniendo su legitimidad como representación.

A modo de ejemplo, presentaremos los casos de la voluntad de dos instancias representativas de las comunidades musulmanas a nivel nacional (la *Federación Española de Entidades Religiosas islámicas*, FEERI, y de la *Union des Organisations Islamiques de France*, UOIF), para poder legitimar doblemente (es decir, desde la perspectiva de las autoridades políticas europeas, así como desde la doctrina islámica). En ambos casos, el mecanismo elegido fue la pronunciación de una *fatwa* (o dictamen doctrinal) en torno una cuestión precisa, y aprovechando que la misma atraía la atención de los medios de comunicación y de la opinión pública. Del análisis del contexto en que se tomó tal resolución, así como de su contenido, se observa que los promotores de tales *fatawa* se dirigen en una doble dirección no sólo a un

público musulmán, sino también europeo, sabedores de que tal posicionamiento les permitiría intervenir de una manera activa en el debate sobre el encaje del islam en España y Francia, respectivamente.

Con motivo del primer aniversario de los atentados de Madrid, la FEERI en nombre del que había sido su presidente y secretario general de la Comisión Islámica de España, Mansur Escudero, emitió una fatwa condenando los crímenes terroristas cometidos por Ossama Bin Ladin y su organización Al Qaeda (11 de marzo de 2005). En el dictamen, se considera a los autores e inspiradores de estos actos como "apóstata", y por tanto "no deben ser considerados musulmanes ni ser tratados como tales". La *fatwa*, que fue valorada muy positivamente por los medios de comunicación que se hicieron eco de la misma, incluía también referencias al comentario del mismo Bin Ladin en referencia a la pérdida y a la recuperación futura de Al-Andalus, determinando que esta cuestión (definida en estos términos "la tragedia de Al-Andalus, el genocidio de los musulmanes y su expulsión de España, patria natural de todos ellos, corresponde ser juzgado por Dios sólo y al siervo corresponde acatar el Decreto divino y ser de los agradecidos") fue resuelta después de la firma de los Acuerdos de Cooperación de 1992 con la Comisión Islámica de España, al considerar en su preámbulo que "el Islam forma parte de la identidad de España". El texto de la *fatwa* también pide a los medios de comunicación que no utilicen el apelativo de islámico o musulmán para referirse a estos actos terroristas.

La principal organización islámica francesa, la UOIF, solicitó un dictamen en forma de *fatwa* de su órgano teológico, *Dar al-fatwa*, en relación con las revueltas urbanas durante el mes de noviembre de 2005. El texto de la *fatwa* (6 de noviembre de 2005) declaraba prohibido a todo musulmán "toda acción que ataque de manera ciega a los bienes privados o públicos", haciendo explícita referencia al ataque a vehículos privados y a lugares como escuelas o centros sociales. El debate generado en torno a estas revueltas, indicativas de la situación de exclusión social de estas periferias urbanas y de sus poblaciones, fue focalizado rápidamente como una cuestión derivada del fracaso de la integración de una generación surgida de anteriores migraciones. En el texto

de la *fatwa* se reconoce explícitamente el derecho de todos los musulmanes que vivan en Francia "a reclamar el respeto escrupuloso a su persona, a su dignidad y a sus convicciones", aunque la forma de reivindicar tales derechos no ha de entrar en contradicción con los principios islámicos que son citados en el preámbulo del dictamen. La *fatwa* fue objeto de numerosos comentarios: Alexandre Caeiro ("Pourquoi une fatwa en France?" *Le Monde*, 11 de noviembre de 2005) comentaba que la decisión de la UOIF para introducir el recurso de la *fatwa* como dictamen jurídico islámico en el contexto de la sociedad francesa, no sólo tenía una lectura teológica, sino también política, ya que contribuyó a situar a esta federación en el centro del debate respecto a unos conflictos, que los diferentes analistas nunca consideraron que tuvieran una raíz islámica o religiosa. Desde una de las webs islámicas más activas en Francia (oumma.com; "La *fatwa* hallucinante del UOIF", 7 de noviembre de 2005) se acusaba a esta federación de haber contribuido a "islamizar" los problemas sociales que afectan a estas periferias urbanas, denunciando que la UOIF se había "erigido en policía comunitaria de las conciencias musulmanas en Francia", transformándose de paso en "auxiliar securitario del Ministro del Interior" (cargo ocupado por aquel entonces por Nicolas Sarkozy).

He aquí dos ejemplos de cómo unas federaciones islámicas europeas recurren a la referencia doctrinal islámica, como forma de legitimar su posición predominante dentro de la pugna por la representación del colectivo. La legitimidad de este recurso parece quedar fuera de duda ante unas opiniones públicas europeas, a las que no les parece extraño que el discurso de estas entidades se defina en términos doctrinales. Pero es innegable el componente estratégico que tienen ambas *fatawa*, en relación a un proceso de pugna por el liderazgo. El dictamen elaborado por la FEERI fue criticado ante el hecho de que no fuera emitido por una persona de reconocida autoridad religiosa: fue Mansur Escudero, que había dejado la presidencia de la FEERI hacia unos pocos meses, el que asumió la responsabilidad de la misma. Pero contextualmente, ¿quién podría expresar algún tipo de dudas ante una declaración de condena a los inductores ideológicos de los atentados de Madrid? Aunque esta duda pudiera contener argumentos doctrinales sólidos respecto a su forma o argumentario, difícilmente podría ser bien comprendida



por parte de la opinión pública española, que era a quién se dirigía esta *fatwa*. En el caso francés, la intromisión de una referencia religiosa como forma de establecer un dictamen en relación a la conflictividad de las *banlieues* francesas, era una forma de colocar simbólicamente un argumento doctrinal dentro del marco laico sobre el que se sustentan las instituciones y la sociedad francesa. Que la condena moral de estos actos de vandalismo fuera utilizado para reclamar el derecho de los musulmanes franceses a reclamar el reconocimiento de su especificidad, fue el resultado de una estrategia política de amplio calado, en un momento en que la UOIF recibía fuertes presiones internas y externas para mantenerse al frente de recién creado Consejo Francés del Culto Musulmán. Las críticas, en este caso, no vinieron del plano formal, sino de su oportunidad y de las consecuencias que ésta provocó en el proceso de "islamización" de estos problemas sociales.

#### E.7.4. LA AUTORIDAD DE LA PRÁCTICA MISIONERA

La *dawa*, o invitación a la fe, es expresada en el texto coránico como la invocación por parte de Dios a la humanidad a creer en la verdadera religión. En la práctica, este concepto representa la base de las iniciativas de proselitismo activo que desarrollan diferentes movimientos islámicos en la actualidad <sup>221</sup>. La propagación de la fe, en cuanto que representa el recordatorio de la invocación divina, se convierte en un acto que genera respeto y consideración. El *tabligh* (o la *Jamaa tabligh ad-dawa*, también conocida por la *jamaa*) ha hecho de la *dawa* activa su marca distintiva como movimiento misionero, proselitista y pietista. De inspiración rigorista, el *tabligh* (como la *salafiyya*) pueden inscribirse dentro del neofundamentalismo doctrinal, basado en una lectura literal de los principios que se derivan del Corán y de la *sunna* del Profeta. El *tabligh* está presente en Cataluña desde principios de los años 80, y es un movimiento transnacional surgido en la India británica en

---

<sup>221</sup> Sobre el significado del la *dawa* contemporánea en contextos occidentales, véase Poston (1992).

1926. Probablemente sea el movimiento islámico más extendido por todo el mundo, ya que están presente, además de en los países musulmanes, en todos los otros en donde los los musulmanes se encuentran en minoría. Dado su componente piadoso, proselitista y misionero, su principal misión no es tanto la conversión de nuevos musulmanes, sino recordar a los musulmanes que no dejen de serlo aunque se encuentren en condición minoritaria <sup>222</sup>. El principal centro *tablighi* se encuentra en la mezquita *Tariq bin Zyad* en Barcelona, y este movimiento agrupa a unos quince oratorios en Cataluña.

La esencia del *tabligh* se formula en torno a la idea de recordar a los musulmanes que viven en contexto minoritario su condición de creyentes, y evitar que abandonen su observancia, y que se disuelva su pertenencia. Es por ello que la estrategia principal de la *jamaa* consiste en ir a buscar a los propios musulmanes allí donde estén (ya sea en la calle o en los cafés), para convencerlos de que vayan a la mezquita a rezar con ellos. Esta labor de proselitismo interno en la comunidad se apoya por un trabajo en grupos que son liderados por un *emir* o responsable, en los que se invita a los musulmanes a compartir la oración con ellos. Cada grupo consta de un *mutakalim* o portavoz y de un *rahbar*, o guía que es la persona que conduce al grupo en un contexto social que él conozca previamente. El *mutakalim* es el encargado también de pronunciar una breve disertación (*bayan*) después de la oración, en torno a la que se glosan las virtudes del islam y de la necesidad de permanecer fieles a sus principios <sup>223</sup>. Durante esta disertación, se expresan los seis puntos que sintetizan el método del *tabligh*. Estos predicadores suelen acumular más autoridad por su implicación en la tarea misionera (*juruj fi-sabil allah*, salir a predicar la palabra de Dios), que no por la formación doctrinal recibida. De esta manera, el trabajo de proximidad de la *jamaa*, que ha sido ampliamente criticado porque se considera que sus líderes no están bien preparados

---

<sup>222</sup> Sobre los *tabligh*, la obra de referencia es la de Masud (2000), y en España, la de Tarrés (2004).

<sup>223</sup> Pudimos asistir a una de estas disertaciones hecha por un joven de origen paquistaní que lideraba un grupo de unas cuatro personas, en una de las mezquitas de Santa Coloma de Gramenet una tarde de sábado en junio de 1996. Como se dirigía a marroquíes, la lengua que empleó fue el castellano. Anotamos en nuestro cuaderno de campo que no todas las personas que habían acudido a la rezo del *magreb*, se quedaron a escuchar el predicadores *tabligh*.

doctrinalmente, se desarrolla a partir de un proceso de continua reproducción de esta práctica misionera, intentando conseguir nuevos miembros que acompañen a los grupos en sus salidas locales para propagar el islam.

La participación en el *tabligh* se establece a partir de una serie de etapas que marcan el compromiso de aquellos que quieren formar parte de este movimiento (Khedimellah, 2001). El compromiso total con la labor misionera y proselitista, genera un trato deferente por parte de otras comunidades musulmanas que valoran el esfuerzo de propagación de la fe que éstos hacen, aunque no compartan ni los métodos ni alguno de sus contenidos. En el libro de referencia del movimiento *tabligh*, aquel que su promotor Maulana Muhammad Ilyas editó a principios de los años 40, con el título de "*Los seis principios del tabligh*", se hace una referencia explícita a las condiciones e instrucciones que deben seguir aquellos que predicán la palabra de Dios. Ilyas recuerda que los predicadores y los miembros del *tabligh* deben ser amables y comprensivos con las comunidades musulmanas que visitan, aceptando que su mensaje pueda despertar celos: "si los eruditos y hombres piadosos de algunas ciudades no son atentos y simpáticos respecto a vosotros, no tengáis ninguna duda de su sinceridad, pero tener en cuenta que el valor instructivo de los trabajos del *tabligh* no les ha sido revelado". Recuerda Ilyas, no obstante, que no por complacer a los que escuchan hay que ir en contra de los principios del islam ("la predicación debe servir para complacer solamente a Allah y no al auditorio"), y anima a los predicadores a no caer en el desencanto si resulta que su mensaje no arraiga entre los asistentes a una *bayan*: "qué error supone pensar en una derrota si resulta que aquellos que te escuchan no siguen tus instrucciones; es una derrota de aquellos que te escuchan y no la tuya, pues ellos no han honrado las enseñanzas contenidas en su religión" <sup>224</sup>.

En paralelo a las actividades misioneras, el movimiento *tabligh* también celebra otras actividades formativas en las mezquitas que les son fieles, así como reuniones más importantes (*mashuara*) donde se celebran consejos de los

---

<sup>224</sup> Todas las citas corresponden a la edición francesa de este libro, incorporado junto con otros textos de referencia *tabligh* en *Fazail-e-Amaal*, editado por Maulana Muhammad Zakariyya Kandhalavi, en 1993 en Nueva Delhi, Idara Ishaat-e-Diniyat Publs.).

representantes locales de este movimiento, para definir sus estrategias de trabajo. La mezquita Tariq ibn Ziyad de Barcelona suele organizar semanalmente actividades de formación, donde predicadores *tablighis* hacen sus prédicas insistiendo sobre la efectividad de la aplicación de los seis puntos fundamentales de la tarea misionera *tabligh*. Por el contrario, las *mashwara* se suelen celebrar cada cuatro meses en diferentes partes del territorio nacional o fuera de España, en lugares como Lisboa o Perpiñán donde se reúnen miembros de *jamaat* de todo el país y de otros países europeos. Durante estas *mashwara* también se organizan actividades de formación con la participación de predicadores que forman parte del movimiento, y que provienen de diferentes países. El *tabligh* es reconocido internacionalmente por el hecho de organizar una gran *mashwara* bianual en la capital de Bangladesh, Dacca, que reúne a un importante número de asistentes, hasta el punto de haberse convertido en el encuentro musulmán numéricamente más importante después de la peregrinación a La Meca.

#### **E.7.5. LAS NUEVAS ASOCIACIONES RELIGIOSAS**

La expresión religiosa no sólo tiene una dimensión de culto, sino que también tiene una vertiente asociativa. Tal como se ha comentado anteriormente, muchos de los oratorios musulmanes en Cataluña se dotan de un estatus legal inscribiéndose como entidades socioculturales. Pero este estatus legal no necesariamente tiene una transposición respecto al conjunto de actividades que se organizan en torno a estos oratorios que, como tales, responden primariamente a unas necesidades de tipo cultural. Es cierto que los promotores de estos centros suelen referirse a ellos como espacios también sociales y culturales, aunque sus actividades no se dirigen prioritariamente hacia estos ámbitos. Que sean espacios de interrelación social y de reencuentro con las referencias culturales (y lingüísticas) de origen, suele ser resultado del uso de quienes los frecuentan, antes que de la orientación concreta de sus promotores.

Ahora bien, en los últimos años se aprecia una dinámica que probablemente deberá de ser analizada con más detalle en un futuro inmediato, como es la creación de asociaciones socioculturales pero cuyos objetivos y finalidades se orientan desde una perspectiva religiosa, sin constituirse en espacios de culto propiamente. No se trata de mezquitas que se inscriben como asociaciones, sino entidades que parten de una orientación claramente religiosa. Aportemos una serie de datos cuantitativos en donde situar esta dinámica emergente: entre 1981 y 2007 se inscribieron en el Registro de Entidades Socioculturales de la Generalitat de Cataluña unas 300 entidades. De ellas, prácticamente la mitad (49,8%) de ellas, incorporaban un contenido religioso. De este porcentaje, entre quince y veinte asociaciones son asociaciones que no dependen nominalmente de un oratorio, y que se crean a partir de los años 2002 y 2003, coincidiendo con el periodo de mayor virulencia de las reacciones en contra de la apertura de mezquitas en Cataluña (Moreras, 2009).

Cuatro son las principales características de estas entidades emergentes: primero, sus actividades no se limitan exclusivamente a la celebración del culto (ya que muchas de ellas no disponen de un local propio); segundo, orientan sus actividades a la organización de conferencias, exposiciones o celebraciones que se plantean dentro de la órbita de la doctrina islámica; tercero, suelen orientar estas actividades a un público que no se limita a un ámbito comunitario, dirigiéndose a sectores de la sociedad catalana; y, cuarto y último, se trata de asociaciones en las que participan activamente jóvenes musulmanes (y, de una manera notable y significativa, jóvenes musulmanas).

Todos estos elementos distinguen la orientación de estas iniciativas asociativas de las actividades que se llevan a cabo dentro de la mezquita comunitaria. No por ello hay que entender que la relación que mantengan ambos espacios asociativos tenga que estar definida por la concurrencia, aunque si es cierto que se orientan de manera bien diferente. En algún caso del que disponemos de evidencias empíricas, se ha producido una aproximación entre la mezquita y la asociación de jóvenes musulmanes, a fin de coordinar sus acciones, o bien para colaborar más estrechamente en la gestión de la primera. Lo cierto es que al abrir esta puerta de expresión de la referencia religiosa fuera del contexto

clásico de la mezquita, se está contribuyendo a facilitar su encaje en los contextos locales, diversificando los actores que se refieren a ella y, por tanto, las lecturas que de ella se hagan.

## **E.8. UN ESTUDIO DE CASO: REDES, ESPACIOS Y DINÁMICAS DE LA SALAFIYA EN CATALUÑA**

### **E.8.1. LA FIDELIDAD CON RESPECTO AL MENSAJE ORIGINAL**

En su estudio sobre el contenido de los discursos multiculturales, el antropólogo Gerd Baumann hacía referencia al factor religioso “no como una referencia inmutable, sino como una situación en un contexto” (Baumann, 2001: 93). Con tal argumentación, Baumann pretendía revisar el carácter reificador y esencialista con que se suelen interpretar las expresiones religiosas en contexto migratorio. Para ello utilizaba la metáfora del sextante, como aquel instrumento utilizado por los navegantes para calcular su posición en relación a un firmamento cambiante. El sextante haría referencia al componente contextual que se haya presente en el uso del componente religioso (como también en el cultural) en las construcciones identitarias de los colectivos inmigrados. Baumann acierta con esta metáfora contextual para explicar cómo puede actuar el factor religioso a lo largo del proceso migratorio, de una manera mucho menos determinante y más circunstancial de lo que se acostumbra a pensar. Ahora bien, y sirviéndonos de otra metáfora similar que el propio Baumann había desestimado –la figura de la brújula, por el hecho de que siempre indica la misma posición se esté dónde se esté–, creemos que es posible indicar que no siempre los argumentos, prácticas y discursos religiosos que elaboran los individuos inmigrados, se impregnan de ese carácter relativo que se supone del componente contextual al que hace referencia este autor. Ese principio reificador que suele ser criticado en las percepciones que se tienen respecto a lo religioso en inmigración, también puede constituir una estrategia a partir de lo cual reconstruir referencias religiosas (o étnicas) en estos contextos. La idea de una brújula, cuya aguja magnetizada siempre marca el Norte, también puede aparecer como símil de una manera racionalizada y consecuente, de seguir las prescripciones que marcan las

ortodoxias religiosas o culturales independientemente del contexto o la situación en que uno se encuentre (es decir, “mantener el recto camino”). En el momento en que se dicta la ortodoxia, los heterodoxos también son emplazados, como aquellos que van en contra de la corriente que es prescrita y que, por lo tanto, les hace “perder de referencia el Norte”, expresión especialmente adecuada en este caso.

En contextos de dispersión referencial, de pérdida o abandono de la práctica religiosa, las lecturas literalistas actúan en forma de correctoras de la desviación que provoca la influencia del contexto social. Entre las comunidades musulmanas en Europa, la emergencia de estas lecturas referenciales de la doctrina islámica tiene una dimensión destacada, que no puede limitarse simplemente al desarrollo de procesos de radicalización violenta <sup>225</sup>. Desde estas lecturas, la interpretación de la autoridad religiosa y los términos que se utilizan para referirse a ella, suelen hacer insistencia sobre los principios de la tradición, entendida ésta como el núcleo duro de la doctrina islámica tal cual fue expuesta por Muhammad como profeta del islam. La autoridad emana de ese corpus textual (el Corán como palabra revelada de Dios, la *sunna* como síntesis modélica del comportamiento de todo musulmán, resiguiendo el ejemplo dado por el Profeta y sus compañeros).

---

<sup>225</sup> La radicalización (sea ésta doctrinal, política o violenta) en las comunidades musulmanas de Europa, ha sido incorporada en la agenda científica en las últimas décadas, a pesar de no ser ni el único ni el más representativo de los procesos que acompañan el desarrollo del islam europeo. Por ejemplo, las dinámicas de secularización y de privatización religiosa entre estas comunidades musulmanas les afectan proporcionalmente más, que no las lecturas fundamentalistas de la doctrina islámica. No obstante, las miradas académicas siempre acaban tendiendo a destacar los aspectos más marcados y específicos, contribuyendo a su generalización respecto al conjunto del colectivo. Así, durante los años 80 y 90, la bibliografía académica habló de la “reislamización” de unas comunidades de origen inmigrante, que desarrollaban toda una serie de iniciativas y estrategias mediante las cuales intensificar la práctica y la relación con el islam en un contexto religioso (no-musulmán) y cultural definido por la pluralidad. El interés por preservar la identidad religiosa comunitaria frente a toda forma de asimilación concentra los esfuerzos de diferentes agentes e instituciones que, formando parte o no de esos ámbitos comunitarios, argumentan y proponen iniciativas de defensa y respuesta a su progresiva occidentalización. Autores como Olivier Roy (2003: 10) argumentan que esta reislamización es una de las estrategias del neo-fundamentalismo, que entiende que la identidad musulmana “no puede sobrevivir si no es reformulada y explicitada, fuera de todo contexto cultural específico”, favoreciendo al tiempo su aculturación y la universalidad de su mensaje. Este concepto tuvo una especial fortuna a la hora de explicar las variaciones en las observancias religiosas de estos inmigrantes musulmanes, en su interacción con las sociedades europeas de recepción, a pesar de que generaba más de una duda al respecto.



Ya nos hemos referido en el capítulo B.1.1 a la influencia de estas lecturas que desean preservar los márgenes de la hermenéutica de los textos sagrados. Ahora nos gustaría recurrir a un caso concreto, como forma de observar la manera en que el discurso de recuperación de esa tradición, que pretende ser transmitida sin alteración alguna, se convierte en un discurso de autoridad, y cómo ésta interviene en el contexto de un proceso de redefinición de las figuras que representan tal autoridad. El análisis de la implantación de la *salafiya* doctrinal en Cataluña muestra la voluntad de esta corriente doctrinal para mantener, mediante su interpretación literalista, la aguja de la brújula bien orientada, en el panorama convulso y cambiante que muestra la configuración de un campo religioso islámico en Cataluña.

### **E.8.2. LA SALAFIYA COMO CORRIENTE DOCTRINAL**

En este capítulo nos referiremos a la *salafiya* como una corriente doctrinal literalista, de inspiración neo-fundamentalista (de acuerdo con el uso que hace de este concepto Olivier Roy, 2003), y descartaremos el uso del término "salafismo". El término *salaf*, proviene de una raíz trilitera árabe que se traduce como "proceder", y en este caso se aplica a los pios ancestros (*as-salaf as-salih*) que acompañaron al profeta Muhammad (también conocidos como *sahaba*, pl. *ashab*), y por extensión a sus inmediatos sucesores (*tabiun*). Esta noción es de uso tradicional en la doctrina islámica, ya que es citado varias ocasiones en el texto coránico. Aquellos que se dicen pertenecer a la *salafiya*, declaran seguir las enseñanzas de estos primeros musulmanes, los primeros que iniciaron la transmisión del mensaje divino revelado a Muhammad.

La proliferación en el uso del término "salafismo" en el vocabulario occidental es mucho más reciente, al menos desde los atentados en Estados Unidos de septiembre de 2001. "Salafismo" es un concepto que es desarrollado en clave politológica, como un ejemplo más de una tendencia general a tipificar y categorizar las diferentes expresiones del islam contemporáneo, tengan o no una explícita dimensión política. Tal intento parte del supuesto de que es

posible ubicar todas estas expresiones en una especie de "mapa doctrinal", en una especie de estructura explicativa que las predefina como "movimientos", y que reconozca en ellas una estructura organizativa, una doctrina o ideario y, sobre todo, una capacidad de movilización colectiva. La categorización resultante sirve también para elaborar series genealógicas, de cara a reconstruir los vínculos, las relaciones, las herencias y las influencias que se establecen entre unos y otros grupos <sup>226</sup>.

El uso actual del concepto "salafismo" no suele hacer referencia al movimiento de renovación intelectual surgido entre los siglos XIX y XX, sino al conjunto de interpretaciones de la doctrina islámica influido por el wahhabismo como lectura literalista y puritana de esta tradición <sup>227</sup>. La actual apropiación de la referencia a los *salaf* por parte del wahhabismo es el mecanismo que adopta esta doctrina para extenderse por el mundo musulmán, reforzando aún más la

---

<sup>226</sup> Representan este tipo de enfoque, las obras de autores españoles como De la Corte-Jordán (2007) o Elorza (2008).

<sup>227</sup> Puede establecerse un vínculo referencial entre diferentes teólogos o escuelas de pensamiento, que han hecho bandera de la reivindicación del legado de los *salaf as-salih*. En primer lugar cabría citar a quien se considera como miembro de la última generación de *salaf*, como fue Ahmad ibn Hanbal (780-855), fundador de la escuela jurídica hanbalí. En segundo se suelen citar las figuras de Taqi al-din Ahmad Ibn Taymiyya (1263-1328) y su discípulo, Ibn Qayyim al-Jawziya (m. 1350). La siguiente referencia se relaciona con Muhammad ibn Abd al-Wahhab (1703-1792), creador de la doctrina wahhabi, oficial en el Reino de Arabia Saudí. Por último, la *salafiya* se relaciona con el movimiento de renovación (*nahda*) surgido a caballo de los siglos XIX y XX, promovido entre otros por Jamal ad-Din al-Afghani (1839-1897), Muhammad Abduh (1849-1905) o Rashid Rida (1865-1935). El "salafismo reformista" que defienden estos autores (tal como lo interpreta Ramadan, 2000) mantiene algunas diferencias importantes respecto al literalismo wahhabi, como por ejemplo la ausencia en él de un anti-intelectualismo (mucho más acusado en la doctrina de Abd al-Wahhab), o su capacidad para afrontar la diversidad de opiniones dentro de la comunidad islámica (sin adoptar la intolerancia doctrinal wahhabi). No obstante, comparten entre si el desinterés por la historia, que es interpretada como una sucesión de aportaciones que han corrompido el mensaje original. Esta lectura ahistórica del pasado ha sido intensamente criticada por diferentes autores (entre ellos Mohamed Abed Yabri: "El salafismo religioso alzó a modo de estandarte los principios de 'autenticidad', 'adhesión incondicional a los orígenes' y 'salvaguarda de la identidad', entendiendo que la autenticidad, los orígenes y la identidad son el islam: el *islam verdadero*, no el islam de los musulmanes actuales. [...] La lectura salafí del pasado sólo puede aportar una lectura de la tradición: la tradicional. La tradición la comprende, pero ella, en cambio, es incapaz de comprender la tradición. En la lectura salafí la tradición se repite. La lectura del movimiento salafí es fruto de una visión religiosa de la historia que, extendida en el presente y dilatada en lo emotivo, se convierte en testigo de la lucha y el sufrimiento incesantes por demostrar y afirmar la identidad. Y, puesto que la identidad se define por la fe y la doctrina religiosa, el elemento espiritual aparece como el único motor de la historia. Todo lo demás se considera secundario, subordinado a lo espiritual o elemento desfigurador del curso de la historia" (2001: 22).

legitimidad original de su mensaje. La imbricación que se establece entre las doctrinas wahhabi o salafi las convierte, hoy en día, en prácticamente indistinguibles <sup>228</sup>. No obstante, y puesto que se considera que esta raíz doctrinal es interpretada de manera sustancialmente diferente por parte de aquellos que se proclaman como sus seguidores, se establecen nuevas subcategorías que dan nombre a las diferentes tendencias presentes en su seno <sup>229</sup>.

La expresión de unas "credenciales" salafis (declarar la fidelidad respecto a los píos ancestros), puede servir para explicar una adhesión particular a este literalismo doctrinal, pero no necesariamente aporta más detalles de cara a definir la estructura organizativa de la *salafiya* como movimiento. Su carácter fundamentalmente informal, basado en una estructura segmentada, reticulada y policéntrica, muestra la *salafiya* como una orientación doctrinal general, basada en una serie de principios asumidos de manera extensa, que establecen un mínimo marco referencial al cual acogerse e identificarse (Meijer, 2009). Amghar (2005b) habla del salafismo como "marco epistémico a partir del cual teólogos e intelectuales islamistas piensan el declive del islam", noción que se emplaza más en el terreno de lo ideológico que no en la configuración de una organización o movimiento. Wiktorowicz (2005), que intenta comprender el salafismo dentro de los parámetros de la teoría de los movimientos sociales, acaba considerándoles como una "*social movement community*", que se genera más allá de las fronteras de la organización formal, en la conexión entre individuos vinculados entre si que definen nuevos patrones de interacción.

Por su contenido identitario, el concepto de "redes de significado compartido", desarrollado por Alberto Melucci (1989: 66-67), es especialmente útil para

---

<sup>228</sup> Khaled Abou El-Fadl (2003), propone el término "salafabismo" como forma para referenciar "la unidad del wahhabismo con lo peor del salafismo". Para una revisión crítica del wahhabismo como ideología, véase Algar (2002), y para su contextualización histórica, Delong-Bas (2004).

<sup>229</sup> He aquí un par de ejemplos del desarrollo de estas nuevas subcategorías: Amghar (2005a) distingue entre el salafismo yihadista, el misionero y de la predicación (*dawa*) y el del activismo político; Wiktorowicz (2006), entre puristas, políticos y yihadis.

comprender este marco referencial que ofrece la *salafiya* a quienes declaran su adhesión a esta doctrina. Tal concepto implica una noción previa (la de las expectativas sociales que generan los actores sociales) así como una proyección futura (en forma de identidad colectiva), que nos permite comprender los mecanismos de movilización social que genera la pertenencia a la *salafiya*.

Este marco referencial se concreta en un método (*manhaj*), en donde se establecen una serie de criterios que definen los márgenes de esta interpretación doctrinal, cuya reproducción y defensa define el fundamento de la "promesa epistemológica" de la *salafiya*, según la cual el retorno a las fuentes textuales originales del Corán y la *sunna* ha de permitir reinterpretar las modernas necesidades y demandas de los musulmanes hoy en día (Abou El-Fadl, 2003: 55). En el plano doctrinal, este *manhaj* se fundamenta sobre cuatro principios: el recurso constante a los hadices auténticos, la centralidad del principio de *tawhid* y el rechazo del *shirk* (asociar otras divinidades a Allah), el rechazo a aceptar ninguna innovación en la doctrina (*bida*) y el distanciamiento en relación a las diferentes escuelas jurídicas (*madhahib*) (Wiktorowicz, 2005: 212). La literalidad extrema, la centralidad de las observancias religiosas, y la purificación genealógica de cualquier innovación en la doctrina<sup>230</sup>, no sólo son criterios formales de distinción con respecto a otras intepretaciones, sino también elementos que se conforman a modo de marcadores identitarios con los que se identifican aquellos que declaran formar parte de la *salafiya*. El compromiso se establece, pues, con este marco referencial y no con un

---

<sup>230</sup> La voluntad por reconstruir esta genealogía doctrinal rechazando todo tipo de interpretaciones novedosas, constituye un aspecto central en el ideario salafi, en el que se intenta reconstruir la propia identidad desmarcándose de aquellas otras aportaciones que, según su visión, corrompen y pervierten el mensaje original. Un ejemplo de ello se encuentra en textos que ofrecen websites como [salafipublications.com](http://salafipublications.com) o [salafs.com](http://salafs.com), en donde se formulan detalladas distinciones respecto a otras interpretaciones de la doctrina islámica. En ellas se expresa la convicción de la supremacía del *manhaj* salafi, recurriendo -como no podría ser de otra manera- a unas palabras del Profeta: "El Mensajero (sallallahu alyhi wa sallam) dijo: 'No dejará de existir un grupo de mi Umma que se manifieste por la verdad, no siendo confundidos por aquellos que la perjudican y que se oponen a ella', y Él (sallallahu 'alyhi wa sallam) dijo igualmente: 'y esta Umma se dividirá en 73 sectas, todas acabarán en el Fuego excepto una de ellas'. Ellos dijeron, ¿cuál sería, oh mensajero de Allah? Él respondió: 'serán aquellos que estén conformes a mi guía y a la de mis Compañeros' ("Les salafis sont-ils une nouvelle secte?") [www.salafs.com](http://www.salafs.com). Consulta web: 13 de mayo de 2007.

movimiento formalmente estructurado, insistiendo más en las convicciones que en las filiaciones.

### E.8.3. LA IMPLANTACIÓN DE LA SALAFIYA EN CATALUÑA

Existen comunidades de inspiración salafi presentes en toda España, si bien es en Cataluña en donde éstas se han implantado más extensamente por el territorio. En 1992, un grupo de *cheiks* originarios de Arabia Saudí, impartieron una serie de conferencias a lo largo del territorio catalán. Una de las localidades que visitaron fue Torredembarra, en la provincia de Tarragona. Estos datos tan poco precisos constituyen la primera referencia concreta de los primeros pasos de la doctrina salafi en Cataluña, en un contexto que ya había conocido la instalación de otras interpretaciones doctrinales, como la de los *Hermanos Musulmanes* (introducida a través de los estudiantes universitarios de origen sirio, palestino o egipcio que llegan a Barcelona a mediados de los años 70), o la de la *Jamaa at-Tabligh* (a partir de la apertura de la mezquita Tariq ibn Ziyad en Barcelona en 1981, por iniciativa de comerciantes paquistaníes instalados en la ciudad). A principios de los años 90 se contabilizaban en Cataluña unos treinta oratorios musulmanes, ninguno de ellos en la provincia de Tarragona (el primero se abriría en esa misma capital en 1993). En mayo de 2004 se calculaba que unos quince oratorios en toda Cataluña se hallaban adscritos a esta línea doctrinal <sup>231</sup>, la gran mayoría de ellos situados en esta provincia. En la actualidad, esta cifra ha aumentado sustancialmente, pudiéndose establecer una cifra aproximada de entre 25-30 oratorios.

La informal organización de la *salafiya* en Cataluña se fundamenta sobre una estructura de relaciones y contactos personales estrechamente trabados, lo que no significa que no existan importantes diferencias entre comunidades que

---

<sup>231</sup> Información publicada en *El Periódico* (2-5-2004, "Una quincena de mezquitas radicales propagan el salafismo en Cataluña"), citando a fuentes del cuerpo de los Mossos d'Esquadra. Estas mismas fuentes declaran que "los salafistas podrían tener una estrategia planificada de penetración en Cataluña con el objetivo de que esta corriente acabe siendo mayoritaria entre los inmigrantes".

se declaran salafis. La *salafiya* en Cataluña dista mucho de ser una corriente homogénea<sup>232</sup>.

En base al trabajo de campo desarrollado entre febrero y julio de 2007, se sugiere una primera hipótesis que puede explicar la manera en que esta doctrina se organiza y se extiende hacia otras comunidades musulmanas en Cataluña, manteniendo su estructura informal. En este sentido, el verdadero eje estructurante del desarrollo de la *salafiya* en Cataluña son los periódicos encuentros de predicación y formación, y su organización y funcionamiento explica la manera en que esta presencia adquiere su perfil de presencia en este territorio.

Encontramos tres tipos de actores que juegan un rol específico en ese contexto, desarrollando perfiles que se muestran como complementarios: promotores principales, responsables comunitarios locales y simpatizantes. Los *promotores principales* supondrían el "núcleo duro" de desarrollo de esta doctrina. Su objetivo sería mantener activa esta referencia doctrinal, actuando a manera de "promotores privados de lo religioso". En el contexto de Tarragona (y basándose en la organización de los encuentros religiosos), nos estaríamos refiriendo a un núcleo no superior a una docena de personas, que mantienen una relación personal tejida estrechamente desde hace tiempo (que en ocasiones se basa en el hecho de compartir un mismo origen, o del establecimiento de vínculos familiares, principalmente a través del matrimonio), y que tienen un perfil profesional de empresario o comerciante, lo que les permite disponer de un estatus social superior a la media del colectivo musulmán a nivel local. El factor económico juega un papel fundamental en el desarrollo de este liderazgo, como principio doblemente efectivo, tanto para el desarrollo de relaciones con representantes políticos de la sociedad catalana, o con los medios de comunicación, como especialmente respecto al propio colectivo musulmán, desarrollando nuevas expresiones de liderazgo. Estos

---

<sup>232</sup> La más visible expresión de estas discrepancias internas -que no son abiertamente reconocidas por las figuras más relevantes de esta corriente doctrinal en Cataluña-, se ha manifestado en la doble reunión celebrada durante la semana santa de 2009, en Reus y Torredembarra.

promotores han estado relacionados con la dirección de uno, o varios, oratorios locales, aspirando progresivamente a trascender el nivel meramente local, para llevar a cabo propuestas mucho más amplias y tendentes hacia un colectivo más amplio. Sea a nivel local o más extenso, la relación que mantiene este perfil con los otros se enmarca dentro de una lógica de ejercicio de liderazgo. En ocasiones, se ha comprobado que esta relación se veía reforzada a partir de la inclusión de un elemento de dependencia, que se establece en una relación entre empresario y empleado: estos promotores han contratado como trabajadores (o colaboradores en sus diversos negocios), a personas que posteriormente intervienen de manera activa en el desarrollo de las iniciativas comunitarias que éste propone. La vía laboral se convierte en mecanismo para establecer un nivel de confianza, a partir del cual poder atraer y fidelizar nuevos apoyos a los proyectos de estos promotores.

Entre los *responsables comunitarios locales* se encuentran aquellas personas que, manteniendo una relación estrecha con los promotores principales -ya sea a través de un vínculo profesional o laboral, o de otro tipo-, reciben la confianza de los anteriores para encargarse de liderar o supervisar un proyecto comunitario local, bien para crear una nueva asociación o para liderar un oratorio. Este segundo nivel organizativo juega un papel fundamental para lograr el apoyo de las comunidades locales al desarrollo de la interpretación doctrinal salafi, y la movilización de éstas durante la celebración de los encuentros religiosos. La dependencia que parece establecerse entre promotores y responsables locales no necesariamente se deriva de una relación jerárquica: entre el primer y el segundo nivel se establece una relación cooperativa de legitimación recíproca, puesto que refuerzan su liderazgo mutuamente. No obstante, es posible citar casos en los que debido a determinados factores, las relaciones mutuas parecen haberse enfriado, debilitando considerablemente los vínculos previos. El papel de estos responsables comunitarios es fundamental de cara a conseguir modificar o reorientar el perfil doctrinal de los oratorios locales. En ocasiones estas mismas personas ejercen como imames que vienen a reemplazar al existente, mal considerado por su supuesto desconocimiento o falta de rigor en la transmisión de la doctrina islámica a la comunidad.

El tercer tipo de actores, el de los *simpatizantes* de esta doctrina, representa a aquellas personas que participan activamente en las actividades organizadas por parte de promotores y responsables comunitarios. Son, en definitiva, quienes acaban legitimando socialmente tales iniciativas, dando constancia del predicamento comunitario que poseen. No obstante, una medida cuantitativa de este grupo puede ser equívoca: el hecho de que los organizadores de los encuentros anuales de predicación y formación afirmen que en la edición de Semana Santa de 2007 en Torredembarra asistieron más de tres mil personas, no puede entenderse de ninguna manera como prueba de la fidelidad de todos los que asistieron a la interpretación salafi. En el trabajo de campo, como de posteriores entrevistas, se recogieron los comentarios de diversos participantes en tales encuentros, que afirmaban "*tener curiosidad por saber lo que decían* [los jeques-oradores invitados]", y que posteriormente expresaban sus discrepancias respecto a lo visto y escuchado. A pesar de ello, es evidente que este tipo de encuentros siguen atrayendo de manera importante a miembros del colectivo musulmán en Cataluña, ante la ausencia de otros espacios y propuestas que intentan aportar otros puntos de vista respecto a cómo interpretar la doctrina islámica en un contexto no musulmán.

En suma, el conjunto de relaciones que se establecen entre los tres perfiles citados se fundamenta más sobre la complementariedad (en unos casos cooperativa y en otros legitimadora), que no sobre una estructura que aparenta estar formulada por una lógica jerárquica. Ello no quiera decir que no existan relaciones que estén basadas sobre relaciones de autoridad y de prestigio, en relación a aquellas personas que ocupan el rol de inductores de las actividades de encuentro y predicación que son organizadas. Éstos no actúan como autoridades religiosas, sino como "gestores de capital religioso", al permitir que sean otras figuras las que ocupen este rol, facilitándoles el acceso a la comunidad.

La ausencia de una organización formalizada, y dada la contingencia y volatilidad de las relaciones que se mantienen entre los diferentes perfiles, éstas deben afirmarse a través de un reforzamiento de los vínculos personales.



De ahí que la metodología principal que permite que se mantengan estos encuentros e iniciativas, depende del establecimiento de estos lazos de relación casi fraternal, como forma de desarrollar un principio de camaradería extensa entre sus miembros <sup>233</sup>. La trama que se establece refuerza los vínculos, generando asimismo un mayor capital social entre sus miembros, lo que favorece cualitativamente sus relaciones sociales. En cierta manera, la entrada dentro de este círculo de amistades contribuye de manera efectiva a incrementar el prestigio personal dentro del colectivo musulmán (especialmente a nivel local), ante el hecho de expresar un compromiso superior en la defensa y propagación de la doctrina y la fe islámicas, que el que muestra el colectivo en su conjunto. La vía para convertirse en promotor privado de lo religioso, deviene también un mecanismo efectivo para la promoción social de individuos particulares en su contexto comunitario.

#### E.8.4. GARANTIZAR LA CORRECTA TRANSMISIÓN DE LA DOCTRINA

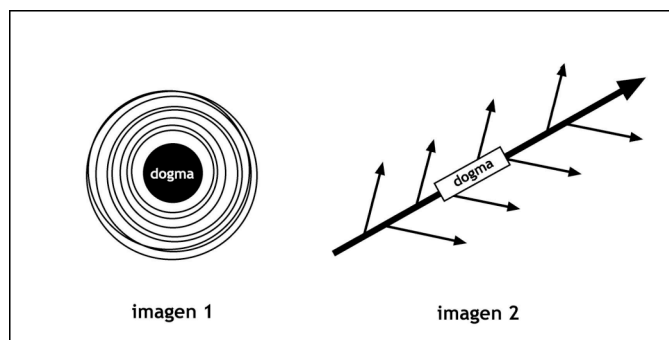
El compromiso *salafi* por garantizar una correcta transmisión de la doctrina islámica tal como fue expuesta por parte del Profeta y sus compañeros, supone partir de una serie de principios de referencia: en primer lugar, al considerar el carácter único del mensaje revelado, es preciso proceder a una depuración de todos aquellos elementos y aditivos que, a lo largo de la historia, se han ido adheriendo durante su transmisión, ya sea como resultado de la subjetividad humana, de la incorporación de referencias culturales, o de la manipulación

---

<sup>233</sup> Una camaradería que persigue el modelo de relación entre el Profeta y sus seguidores, y que es recogido en diversos textos salafis, que insisten en la voluntad de mantener unos principios de fidelidad y amistad, frente a las pertenencia y filiaciones forzadas que parecen sustentar a otros grupos musulmanes. Un ejemplo de ello lo encontramos en las palabras del *jeque* Salih Abd al-Aziz al-Sheij: "La *salafiya* no es un *hizb* (partido), los salafis son aquellos que aman la verdad y la gente de la verdad, y ellos no expresan su amor por el partido o por el grupo como es el caso de otros grupos o sectas. Si el salafi ama a alguien, le ama, no porque se llame salafi, sino por la verdad que hay en él, por el amor a la tradición (*sunna*), a la recta vía y a los sabios. Al contrario, los *ijuani* [referencia a los Hermanos Musulmanes, *ijuani al-muslimin*], los *tablighi* o los *takfiri* sólo aman a los de su grupo y a toda persona que esté de acuerdo con las leyes del grupo, al mismo tiempo que los que se oponen a ellos serán prohibidos y detestados" ("Ne soyez vous trompés!") (www.salafs.com) Consulta web: 13 de mayo de 2007.

con finalidad política<sup>234</sup>. Es decir, la *salafiya* lucha por preservar la transmisión del mensaje original, evitando las derivas racionalistas, las influencias culturales y la politización del mismo. De ahí que buena parte del *manhaj salafi* se oriente a estudiar los textos del Corán y la *sunna*, no tanto desde una perspectiva hermenéutica, sino "arqueológica", en la que los expertos sean capaces de desenterrar la verdad que se haya presente en estos textos divinos (Wiktorowicz, 2006: 210). Los expertos son considerados como los salvaguardas de un conocimiento religioso heredado, de ahí la centralidad que ocupan dentro de la interpretación salafi. Una serie de *ulama* contemporáneos representan los jeques referenciales para la *salafiya* doctrinal (o para los *puristas*, según la tipología de Wiktorowicz citada anteriormente): Abd al-Aziz Bin Baz (1911-1999), Muhammad Nasir al-Din al-Albani (1914-1999) o Muhammad ibn Saalih ibn Uthaimeen (1927-2001). No es casual que aquellos que son citados con fruicción en los textos salafis, hayan ocupado puestos significativos dentro de la jerarquía religiosa de Arabia Saudí<sup>235</sup>, lo que ha contribuido a favorecer el prestigio de la *salafiya*, en comparación con otros movimientos como el *tabligh* u otros de inspiración política.

<sup>234</sup> Durante una conversación informal con un grupo de jóvenes de orientación salafi en Lleida (julio 2008), surgió una forma de representación gráfica de la forma en que se entendía este proceso de alteración del mensaje original: expusimos el argumento de que las diferentes interpretaciones doctrinales y las influencias culturales se habían ido superponiendo a lo largo del tiempo sobre el núcleo del dogma islámico (imagen 1). Su respuesta no se basaba en el argumento de la acumulación en capas como sugeríamos, sino de desviaciones respecto al camino original (imagen 2). Así, la *salafiya* pretende mantenerse fiel a ese camino recto ya trazado desde la Revelación, ignorando aquellos que se han apartado del mismo. He aquí las imágenes:



<sup>235</sup> La alternativa crítica a estos *ulama* oficiales (sucedidos en la actualidad por el mufti Salih Abd al-Aziz al-Sheij), proviene de orientaciones mucho más políticas, destacando Safar al-Hawali, Salman al-Auda o Rabi al-Madkhali. Para conocer el contexto de estas nuevas voces y discursos, véase Fandy (2001) y Al-Rasheed (2007 y 2008).

El segundo principio salafi para mantenerse fiel a la tradición original implica insistir sobre los comportamientos individuales, dado que ellos constituyen una información primaria sobre el compromiso y la devoción de los propios individuos. El deseo de toda lectura literalista es normativizar la referencia doctrinal en forma de código que regule la conducta cotidiana (Benkheira, 1997), lo que se convierte en indicación explícita para comportarse en una sociedad que ha perdido su tono religioso. El recordatorio permanente hacia el comportamiento individual del musulmán, que ha de regirse a través de su fidelidad a la doctrina, y al respeto de las prescripciones y de las prohibiciones que ésta recoge, tiene una doble proyección respecto a los individuos musulmanes: como creyentes en relación a su propia fe y su identidad religiosa, y como miembros de una comunidad de creyentes con los que compartir prácticas, espacios y pertenencias. De ahí el intenso trabajo de distinción que lleva a cabo la *salafiya*, frente a aquellos musulmanes que se consideran confundidos, o que muestran su desviación o desapego de la doctrina verdadera. La disidencia de estos miembros de la comunidad puede sugerir dudas que fragilicen el edificio comunitario.

Las imágenes que se muestran a continuación son dos pósters editados en Arabia Saudí y distribuidos en mezquitas de Cataluña durante el año 2005. Algunos de ellos todavía se encuentran a la entrada de estos locales, indicando a los creyentes los usos correctos e incorrectos en el ejercicio de dos de las principales ritualidades islámicas, la ablución (*wudu*) y la oración (*salat*). Formulando con precisión aquellas gestualidades que se consideran como no adecuadas, se intenta insistir en los fundamentos de una ortopraxia precisa y correcta. La perspectiva salafi se sitúa también dentro de este eje basado en el formalismo

**CUADRO 10.** Carteles con recomendaciones sobre la corrección de la forma de hacer las abluciones, y sobre la manera de llevar a cabo la oración.



(Copia facilitada al autor por parte del Consejo Islámico y Cultural de Cataluña).

Como forma de proteger el principio del *tawhid*, la *salafiya* argumenta que los musulmanes no sólo deben regirse por los principios dictados por el Corán, sino también por el modelo que supone el mismo profeta Muhammad, que actúa como referencia a través de las compilaciones de sus hechos y palabras. En una formulación que bien podría ser considerada como revolucionaria, la *salafiya* otorga una especial dedicación al estudio de los hadices, en lo que supone de referencia a los aspectos propios al comportamiento de los creyentes. El formalismo salafi (como herencia renovada con respecto a anteriores desarrollos formulados por la escuela jurídica hanbalí o el wahhabismo) se fundamenta sobre el principio de que los hadices pueden proporcionar respuestas a cuestiones que no fueron abordadas por el Texto revelado. El jeque Nasir al-Din al-Albani fue la figura clave en la redefinición de la importancia dada a la *sunna* como fuente, no sólo de creencia, sino también de inspiración para el desarrollo de contenidos de tipo legal. Al-Albani sugirió situar los hadices como el pilar fundamental del proceso judicial, y como forma también de superar las diferentes lecturas del Corán y la *sunna* elaboradas desde las escuelas jurídicas que, según su criterio, habían alterado su sentido original. La constitución de una llamada "ciencia de los hadices" por parte de al-Albani, supondría su contribución más importante al desarrollo de esa

metodología de interpretación de los actos y palabras del Profeta (Lacroix, 2009).

El intensivo uso que hace la literatura salafi de los hadices <sup>236</sup>, confirma el enfoque de su proyecto en torno a la figura del individuo, que se constituye en objetivo de la predicación (Roy, 2003: 101). Tomarse en serio la observancia religiosa es un principio fuerte en el argumentario salafi, en forma de recordatorio del comportamiento esperado del creyente, pero también en relación con un compromiso moral respecto a su comunidad. En todo momento se busca insistir sobre la responsabilidad del propio creyente, aludiendo a aspectos que generen en él mismo un cierto remordimiento ante la constatación de su abandono o desviación de su obligación como creyente <sup>237</sup>.

La *salafiya* incide sobre los individuos musulmanes a través de una formación que pretende corregir el desconocimiento doctrinal existente, así como las interpretaciones que se juzgan equivocadas, pero siempre desde una perspectiva de moderación <sup>238</sup>. De ahí que el tercer principio del *manhaj* salafi tenga que ver con los dos principales espacios de predicación que éste considera: por un lado, el principal, el de los oratorios locales que representan un ámbito comunitario formal y cotidiano; por otro, y complementario con el

---

<sup>236</sup> Los salafis, como el resto de corrientes de inspiración hanbalí, hacen un intensivo recurso los hadices en sus argumentaciones, pues se adecuan perfectamente a su orientación literalista. Hay que tener presente, por otra parte, que el estudio de los hadices ocupa una parte muy importante en las universidades islámicas de Arabia Saudí. En ellas se elabora una importante producción en forma de estudios temáticos, ediciones críticas de obras clásicas, así como numerosas tesis doctorales (Zaman, 2002: 209, n. 14).

<sup>237</sup> Algunas de las obras del *jeque* egipcio Muhammad Husayn Yaquub (que participó en diversos encuentros salafis en Cataluña), son muy significativas de este enfoque sobre el compromiso individual de los creyentes musulmanes: *Es-tu serieux dans ta pratique de l'islam?* (2005), *Demain la tombe* (2006), *Le repentir des pieux* (2006), *Se purifier de son passé* (2007), todas ellas publicadas por Editions Al-Madina de Bruselas.

<sup>238</sup> En el texto de Salih Abd al-Aziz al-Shejj, Ministro de asuntos islámicos de Arabia Saudí, "La Moderación y su influencia en la vida de los musulmanes" de 1423/2002 (consultado en 13-6-2007 en [www.islamhouse.com](http://www.islamhouse.com)), se afirma que "el camino correcto es la moderación manteniéndose alejado de los extremismos [...] porque alejarse del camino moderado significa adoptar una postura extremista ya sea de fanatismo (*ifrat*; nota a pie de página: "denominación que se utiliza para describir a quien abandona la moderación agregando innovaciones en la religion que defiende con celo y pasión demedida") o indiferencia (*tafrit*; nota a pie de página: "denominación que se utiliza para describir a quien abandona la moderación no cumpliendo con las obligaciones que estipula el islam")." (pp. 5 y 6).

anterior, el de las actividades de formación (así son presentadas por parte de sus organizadores), que se celebran a lo largo del año y que muestran un perfil más informal y extraordinario. En ambos espacios se parte de un mismo recurso a un principio de autoridad sobre el cual reposa la correcta transmisión del mensaje revelado: en las mezquitas se confía en la capacidad del imam para no desviarse de este camino; en los encuentros salafis, el prestigio de los oradores legitima su autoridad para dirigirse a la comunidad fuera del contexto formal del culto cotidiano.

Las mezquitas, en cuanto a su dimensión comunitaria formal y al hecho de jugar un rol de institución de referencia para las comunidades musulmanas locales, se convierten en espacios preferentes para la propagación de los argumentos salafis. Su determinación pasa por el control de estos espacios, lo que supone su reorientación doctrinal. La clave de este proceso reposa sobre la figura de los imames, en cuanto a que juegan una función de guía de la comunidad. Como ya se ha argumentado anteriormente, la orientación doctrinal de los imames siempre suele ser compatible con la de los dirigentes de la mezquita. De ahí que este proceso de reorientación sea mucho más amplio que simplemente el reemplazo de un imam por otro. Cuando un grupo de inspiración salafi comienza a frecuentar un oratorio local, suelen promover o incitar actividades como conferencias o sesiones de lectura y estudio del Corán, a partir de las que comienzan a incorporar elementos de su interpretación literalista. A veces, tanto los propios responsables del centro como los imames, ven con buenos ojos estas actividades, pues contribuyen a reactivar la mezquita local. Gracias a esta influencia, algunos imames adecuan sus prédicas incorporando en ellas algunos de los argumentos salafis. Pero en el caso en que esta presión ni surja efecto, la estrategia pasa por intentar reemplazar al imam, comenzando a ponerle en evidencia ante el conjunto de la comunidad (el momento posterior a la *jutba* suele ser el más apropiado para esta estrategia), recriminándole públicamente su desconocimiento de algún elemento del Corán o de la *sunna* <sup>239</sup>. Según Van Bruinessen (2003) esta

---

<sup>239</sup> En la justificación de este principio, se suele citar un hadiz supuestamente atribuido a Muhammad, respecto a la obligación que tienen los musulmanes de reemplazar de la función de imam a aquel que no esté en condiciones de asumir esta responsabilidad. Así es citado en

estrategia es ampliamente utilizada por grupos salafis en Europa, consiguiendo un notable éxito dada su simplicidad y contundencia al mismo tiempo. Frente a esta acusación pública, un imam que no disponga de una capacidad de respuesta convincente (no sólo demostrando tener un conocimiento profundo que pueda rebatir estos argumentos, sino que además sea capaz de expresarlo eficazmente mediante la oratoria), verá como su figura y su autoridad quedan en entredicho ante el colectivo. La crítica continuada puede acelerar la salida del imam de la mezquita local, y la sustitución por otro a propuesta del grupo salafi. La decisión final para reemplazar a un imam por otro adquiere, de esta manera, un componente de obligación comunitaria que justifica este cambio, y difumina la maniobra de un colectivo concreto para conseguir controlar la expresión de la autoridad religiosa desde la institución-mezquita. Según SLF-4, *"hay que cambiar a los imames que no lo hagan bien, y eso es una obligación para los musulmanes. Los musulmanes han de evitar tener al frente a una persona que les pueda confundir, y que no les lleve de manera correcta en el camino de la doctrina, ya sea por desconocimiento o por mala fe. Una comunidad no puede tolerar que cada oración dirigida por una persona inadecuada, no sea válida"*.

Lo mismo sucede en relación a los dirigentes de estas mezquitas, que ven cuestionada su gestión en base a un principio que se basa, tanto en la efectividad de la misma como en su orientación doctrinal. En ocasiones, la oposición a la junta gestora de un oratorio comunitario es liderada desde actores concurrentes que desarrollan parte de su legitimidad a partir de su adscripción a la *salafiya* como doctrina. Aparecer como defensor del mensaje doctrinal original, dota de suficientes argumentos para poner en duda determinadas actuaciones que son adoptadas por esta junta (desde la selección del imam, facilitar que éste aprenda la lengua del país, hasta la gestión económica o de otros aspectos del mantenimiento del oratorio), y que se considera que ejercen una clara influencia sobre la orientación de la comunidad. En momentos claves de esta gestión (como pueden ser los

---

una de las obras de inspiración salafista más conocidas en Europa, *La voie du musulman (Minhaj al-Muslim)*, escrita por el jeque Abu Bakr Jaber al-Jazairi. Se ha consultado la edición francesa de 1998, hecha en Beirut por Dar al-Fikr.

procesos de negociación con poderes públicos y vecinos para la ampliación o reubicación de los oratorios comunitarios), cuyo resultado final puede fragilizar el liderazgo en estos espacios, la influencia de estos grupos se ha demostrado determinante en los cambios de liderazgo al frente de los mismos.

En conjunto, estas estrategias de presión y sustitución se aprovechan de la precariedad que muestran tanto estos espacios comunitarios (en su infraestructura como también en su gestión), como de las figuras de autoridad religiosa que están al frente de ellos (cuya preparación no siempre les permite resistir el cuestionamiento de base de su autoridad). En los últimos años, estas influencias de fuera hacia adentro, parece redefinirse ante la confluencia de un par de elementos: por un lado, la apertura de oratorios que se orientan desde un principio dentro de la doctrina salafi, y por otro, el acceso de las mezquitas salafis a espacios de mayores dimensiones, lo que les permite mejorar su capacidad de atracción respecto a colectivos musulmanes que ya no se limitan al ámbito local.

#### **E.8.5. LA DOBLE RUPTURA COMO MUESTRA DE COMPROMISO**

Ya se ha dicho que en tiempos de incertidumbre, las lecturas literalistas ayudan a aclarar las dudas. Ese deseo de normativizar la referencia doctrinal en forma de código que regule la conducta cotidiana, se convierte en indicación explícita para comportarse en una sociedad que ha perdido su tono religioso. El recordatorio permanente hacia el comportamiento individual del musulmán, que ha de regirse a través de su fidelidad a la doctrina, y al respeto de las prescripciones y de las prohibiciones que ésta recoge, tiene una doble proyección respecto a los individuos musulmanes: como creyentes en relación a su propia fe y su identidad religiosa, y como miembros de una comunidad de creyentes con los que compartir prácticas, espacios y pertenencias. De ahí el intenso trabajo de distinción que lleva a cabo la *salafiya* doctrinal, frente a aquellos musulmanes que se consideran confundidos, o que demuestran su desviación o desapego de la doctrina verdadera. La disidencia de estos



miembros de la comunidad puede sugerir dudas que fragilicen el edificio comunitario.

La endogamia comunitaria es la respuesta a una situación previa o a un contexto que tiende a favorecer exactamente lo contrario, es decir, la exogamia social. Cuando este distanciamiento se proyecta, no sólo respecto a la sociedad en la que se reside, sino también frente al propio colectivo al que se pertenece, es cuando se incorporan elementos emotivos, expresados ante la posible ruptura (o enfriamiento) de los vínculos mantenidos con el colectivo y, en primer lugar, con el núcleo familiar. Este componente emotivo no debería de ser obviado en el análisis, puesto que da prueba del tipo de relaciones que se tejen en el seno de estos colectivos, y de cómo la incorporación de discursos que proclaman un compromiso más firme con la pertenencia islámica pueden generar situaciones y argumentos de diferenciación <sup>240</sup>. En la interpretación que llevan a cabo aquellos actores que observan este proceso, se mezclan comentarios sobre el fracaso de dos instituciones, la familia y la mezquita, para poder transmitir de forma adecuada la doctrina islámica, con las condiciones nada favorables de determinados contextos sociales en donde se socializan estos jóvenes, o ante la falta de un reconocimiento de una identidad (la islámica) que se encuentra desprestigiada socialmente en Cataluña.

Este argumento podría ser útil para plantear uno de los principios fundamentales en la lectura salafi del desarrollo comunitario de los colectivos musulmanes, que para ellos supone el establecimiento de límites y fronteras efectivas en relación con la sociedad no musulmana. Puesto que existe un evidente factor de proximidad poblacional, estos límites no siempre pueden ser físicos y en ocasiones deben de ser simbolizados. De ahí se derivan esas recreaciones simbólicas que incorporan esos encuentros doctrinales, en donde se establece una diferenciación estricta, pero discreta, respecto a los espacios y tiempos de la sociedad no-musulmana. Lo veremos en el siguiente apartado.

---

<sup>240</sup> Seguimos en este sentido, la propuesta de Gabrielle Marranci (*Jihad beyond Islam*, Berg, 2006), para el que el análisis de las emociones suelen estar ausentes en los estudios que analizan la manera en que las poblaciones musulmanas elaboran sus identidades personales y colectivas, especialmente cuando algunos elementos de tal identidad son puestos en cuestión en su interacción con las sociedades occidentales.

Ahora seguiremos insistiendo en los argumentos que son expuestos como forma de manifestar ese compromiso.

Dentro del marco de la investigación europea en la que participamos de febrero a junio de 2007, entrevistamos a una serie de jóvenes marroquíes de inspiración salafi. Durante las entrevistas, algunos de ellos se referían explícitamente a la noción de compromiso, como forma de argumentar su adhesión a esta interpretación doctrinal. Un compromiso respecto a la fidelidad con lo prescrito en la doctrina, y en la voluntad de mantenerse firme en cuestiones de fe y de observancia religiosa. La firmeza en las convicciones se muestra como indicador de la consistencia de la creencia. En un contexto, como el de la sociedad catalana, plagado de circunstancias que pueden suponer una contradicción respecto a determinadas observancias islámicas (lo que para SLF-3 constituían *"pruebas enviadas por Dios a los verdaderos creyentes"*, y que para SLF-11 *"generaban confusiones que apartaban a los musulmanes de su camino"*), este compromiso puede verse cuestionado constantemente. Para unos, la respuesta pasa por aprovechar el margen amplio que ofrece la sociedad catalana para poder evitar el cumplimiento de determinadas obligaciones contrarias a sus convicciones religiosas. Otros, en cambio, defienden un compromiso mucho más firme y contundente: así SLF-8 afirma que *"los musulmanes hemos de aprender a decir que no a determinadas cosas de esta sociedad que son contrarias a nuestra cultura"*. Es interesante ver cómo, para reforzar este argumento, este entrevistado alude al principio de la tolerancia y del respeto por la diversidad cultural, presente en una sociedad como la catalana. Podríamos interpretar este argumento, como la expresión de una voluntad de mantener al colectivo musulmán alejado de ciertas influencias de la sociedad occidental que pudieran alterar su forma de ser. La protección endogámica que se expresa en argumentos como el citado, es harto frecuente en otros comentarios recogidos durante este estudio, pero también en otras situaciones. Así, se expresaba ante los periodistas uno de los organizadores de la reunión salafi en Reus celebrada el año 2001: "hemos notado que muchos de nuestros jóvenes que están en Europa han cogido hábitos de aquí que nuestra religión prohíbe, como las drogas y el alcohol. Estas charlas deben

servir para que estas personas se den cuenta de que el único camino posible es el que marca el islam" (*Diari de Tarragona*, 15 de abril de 2001).

El compromiso distintivo salafi adopta una doble dirección: respecto a un contexto social que no se considera *propio* (en el doble sentido, de no pertenecer a él, y de interpretar como inadecuado a sus convicciones doctrinales), pero también en relación a la comunidad de referencia. En la primera dirección, el testimonio de SLF-10 denota un claro argumento reactivo: "*yo no me siento preocupado por sentirme aparte en una sociedad que es diferente a la mía, y que en los últimos tiempos está mostrando su xenofobia ante los musulmanes. No me importa lo que piense la sociedad catalana de lo que yo hago. Sea lo que sea no les acabará gustando. Pero yo sólo le debo cuentas a Dios*". Respecto a la propia comunidad, la diferenciación se establece a partir de la corrección de determinadas prácticas que se consideran totalmente alejadas del espíritu primigenio de la revelación profética. Los escenarios en donde se lleva a cabo este proceso suelen ser los núcleos familiares, en lo que supone la colisión entre un tipo de islam transmitido a través de generaciones, e impregnado de referencias culturales de la sociedad de origen, frente a ese islam que se muestra originario y sin alteración que es expuesto por los hijos frente a sus padres: "*en la relación entre padres e hijos, creo que un musulman ha de saber que por encima de la autoridad de sus padres se encuentra la de Dios, y que si un musulmán observa que alguno de sus familiares o amigos está equivocado en su práctica del islam, lo que ha de hacer es intentar convencerle con argumentos y con su ejemplo de los errores cometidos*" (SLF-5)

Ante estos testimonios, se sugiere una hipótesis que plantea que el impacto de esta ruptura tiene un mayor efecto de cara al interior del colectivo musulmán, que no en relación a la sociedad catalana. Podría parecer una contradicción ante el manifiesto precepto de desvinculación respecto a las personas e instancias no-musulmanas que propugna la *salafiya* doctrinal, pero lo cierto es que la ruptura de estos lazos tiene un significativo impacto en el seno de estos colectivos, a pesar de que éste pase prácticamente desapercibido ante la sociedad catalana. En este contexto, los argumentos salafis de desvinculación

se aprovechan de una realidad que acepta *de facto* esta desconexión (y que en todo caso se interpreta como indicador de una escasa voluntad de integración por parte de estos colectivos, y no como resultado de un proceso de exclusión que es legitimada socialmente).

Si el impacto sobre el colectivo musulmán es más significativo, lo es porque incide sobre aspectos más complejos de la ordenación interna del mismo. Al establecer una profunda distinción entre aquellos musulmanes que siguen verdaderamente los principios de la doctrina y aquellos que mantienen una relación banal o superficial respecto a la misma, se introducen una serie de criterios y de argumentos que refuerzan las prácticas de control social y de supervisión de los comportamientos sociales. Al generar nuevas moralidades sociales, intervienen en las relaciones entre iguales, entre generaciones, entre sexos, en relación a los no-musulmanes, que alteran sustancialmente los parámetros existentes hasta entonces. La patrimonialización del principio de autoridad religiosa que se inscribe dentro de la doctrina salafi, actúa de manera efectiva sobre la desconexión cultural (la "desculturalización" a la que se refiere Olivier Roy) de las prácticas religiosas. Ello contribuye a generar un primer conflicto de visiones entre la religiosidad expresada por parte de los adultos y padres de familia, en relación con sus hijos, que pueden ser más proclives a reivindicar esta lectura no cultural de su pertenencia islámica. Asimismo, la introducción de estos principios tiene un efecto evidente en la modificación de los parámetros de relación con la sociedad catalana, que aparece como consecuencia de la imposición de una nueva moralidad pública comunitaria, absolutamente impregnada de un componente endogámico. La ruptura en el seno de las comunidades musulmanas es mucho más profunda y significativa, pero también es mucho menos visible y observable desde fuera del colectivo. En cambio, a pesar de que en las relaciones con la sociedad catalana pueden observarse ciertas modificaciones, lo cierto es que éstas son interpretadas de forma banal y superficial como un argumento más a favor de la difícil integración de estos colectivos.

### **E.8.6. LA EFÍMERA RECREACIÓN DE UN ESPACIO ISLÁMICO PURO: LOS ENCUENTROS SALAFIS EN CATALUÑA**

Acabamos de argumentar que los encuentros o actividades de formación que son organizadas por colectivos salafis en Cataluña, actúan de forma complementaria con los espacios de la predicación en mezquitas locales. Pero lo cierto es que, observando el desarrollo de estos actos en los últimos años, se podría afirmar que estamos ante un intento por ocupar un lugar prominente dentro de los tiempos y espacios de la difusión de la doctrina islámica en este territorio. Así esta función complementaria en origen, parece haberse transformado en una práctica que adquiere en sí misma un protagonismo singular.

La interpretación literalista de la *salafiya* doctrinal promueve la separación de los musulmanes respecto de un contexto impío (el de la sociedad occidental) y de un contexto ignorante y desviado (el de los musulmanes que no siguen de manera verdadera el mensaje del islam). Como ya se ha dicho, la reislamización salafi toma una dimensión sobre las formas (los hábitos corporales y vestimentarios, así como las expresiones verbales), sobre las relaciones sociales (de acuerdo con una estricta interpretación de las normas islámicas, en relación a evitar la mixicidad entre sexos o con respecto a los no musulmanes), pero también respecto a las conciencias (recordando el compromiso de los creyentes musulmanes hacia la fiel reproducción y aplicación del mensaje coránico). De una forma más o menos explícita, la *salafiya* doctrinal desarrolla un discurso de oposición activa en relación al contexto social occidental, que es considerado como no favorable al mantenimiento de los valores y principios de la vida islámica. Por un lado, los salafis elaboran una actitud de resistencia desafiante respecto a las formas y los espacios sociales que forman parte de la sociedad occidental, con comportamientos pasivos respecto a las demandas de participación y de interacción que les son propuestos por ámbitos y actores de esta sociedad. Por otro, se dirigen a la comunidad musulmana a fin de corregir su "distracción" (es un concepto habitualmente utilizado en el argumentario salafi), a partir de una

observancia religiosa más estricta, continua y fiel al espíritu original del mensaje coránico, y desprovisto de cualquier añadido posterior a la revelación profética. Este es el primer paso para construir una conciencia comunitaria renovada, y basada en un principio de autosuficiencia y de solidaridad interna y exclusiva a los buenos musulmanes.

Estos principios se formulan de acuerdo con el principio de "cultura de enclave" que definió Emmanuel Sivan (1995), como argumento de los grupos de inspiración fundamentalista, como forma de definir las relaciones internas y externas del grupo. No obstante, la influencia del contexto social en el que se exponen estos principios, muestra situaciones que podrían ser definidas como ambiguas. He aquí un ejemplo: desde determinadas lecturas salafis, las mezquitas son entendidas como espacios que se consideran exclusivos para musulmanes a fin de que éstos puedan llevar a cabo sus quehaceres rituales. No se contempla en ellos la presencia de no-musulmanes. No obstante, en el contexto europeo, la proyección social de estos espacios es vista como un indicador de la voluntad de sus responsables para abrirse a la sociedad. Así, como forma de expresar el testimonio de esta voluntad de apertura (por convencimiento real, o por querer evitar las críticas que pudieran surgir ante su negativa), más de una mezquita que en Cataluña se define como salafi, ha participado en las diferentes iniciativas de puertas abiertas, o ha invitado a políticos y a asociaciones locales a conocer su oratorio. La misma situación se ha dado ante la convocatoria de estos encuentros anuales, al solicitar a los responsables políticos de diferentes municipios el permiso de uso de determinados equipamientos públicos.

Estos encuentros de carácter multitudinario se organizan en Cataluña desde 1993, y suelen aprovechar los periodos festivos (Semana Santa, puente del primero de mayo, e incluso durante Navidad y/o final de año), para facilitar la participación de las comunidades musulmanas. He aquí la cronología de los encuentros celebrados durante el periodo de Semana Santa (a los que habría que añadir muchos otros encuentros durante otras celebraciones o fines de semana largos): Torredembarra (1993 y 1994), El Vendrell (1995), Torredembarra (1996), El Vendrell (1997), Reus (1998), Tarragona (1999),

Reus (2000 y 2001), Martorell (2002 y 2003), Torredembarra (2004 y 2005), Reus (2006), Torredembarra (2007 y 2008) y Reus-Torredembarra (2009). En estas reuniones, organizadas por las mismas comunidades locales en donde se lleva a cabo, participan musulmanes que provienen de diferentes comunidades musulmanas de Cataluña, de España y del extranjero. Las reuniones suelen durar entre cinco y seis días, y suelen coincidir con el periodo festivo de la Semana Santa, lo que da a estos encuentros una cierta garantía de discrección frente a la opinión pública catalana. A pesar de todo, en los últimos años estos encuentros han adquirido una mayor visibilidad, tanto ante los medios de comunicación como ante los responsables políticos en materia de inmigración y asuntos religiosos (sin olvidar a los diferentes cuerpos de seguridad del Estado), pasando a convertirse en uno de los principales eventos anuales organizados por las comunidades musulmanas en Cataluña <sup>241</sup>.

Estos encuentros, presentados en forma de seminarios o encuentros (*daurat*) de formación doctrinal, se estructuran alrededor de las conferencias que imparten jeques que provienen de diferentes países (Siria, Marruecos, Egipto, Bélgica, Arabia Saudí o Países Bajos, por citar algunos). En sus lecciones magistrales, estos oradores acostumbran a abordar cuestiones que giran en torno a los principales argumentos doctrinales salafis (especialmente, el principio de unicidad, *tawhid*, el rechazo a toda innovación en la doctrina, *bida*, o la centralidad de la lectura literal y complementaria entre Corán y *sunna*). Lo hacen invocando cuestiones que se relacionan con la vida cotidiana de los musulmanes, especialmente de aquellos que viven en Europa en un contexto no musulmán. A nivel general, en los argumentos que exponen los diferentes jeques, se insiste sobre la responsabilidad individual que tienen los musulmanes para mantener activa su práctica y pertenencia islámica entre no musulmanes, a pesar de que ello les lleve a entrar en contradicción con lo que es propio de esta sociedad.

---

<sup>241</sup> El material empírico sobre el que se basa este apartado proviene de la observación empírica y de las entrevistas realizadas durante las reuniones de Martorell de 2003, Reus de 2006 y de Torredembarra en 2007.

El hecho de que participen en estos encuentros oradores que provienen de diferentes países europeos y musulmanes, facilita que éstos incorporen durante sus lecciones elementos de debates que son generados en estas sociedades, reforzando aún más el componente transnacional que se haya presente en estos encuentros. Estos encuentros (una de las más importantes concentraciones salafis en el sur de Europa), sirven para intercambiar visiones e interpretaciones diferentes, si bien todas ellas se reivindican dentro de la *salafiya* doctrinal.

Un apartado fundamental de estas sesiones de formación (que se organizan temporalmente a lo largo del día, en las diferentes pausas entre las cinco oraciones preceptivas), es la formulación de cuestiones por parte de los asistentes a estas lecciones. La forma en que se suele hacer llegar a los jeques las preguntas que formulan los asistentes es doble: o bien éstos van depositando una nota escrita sobre la mesa del conferenciante, o bien la enuncian de viva voz al final de la lección. En ambos casos, el jeque intenta responder a tales cuestiones en base a los argumentos que previamente han expuesto. En el primer caso, en el de las preguntas escritas, y dado que suelen acumularse bastantes notas sobre la mesa del orador, algunos miembros de la organización que se encuentran junto a él acostumbran a hacer una selección de las mismas, lo que supone un filtro ciertamente efectivo a la hora de evitar cuestiones embarazosas o críticas.

He aquí cinco ejemplos del tipo de cuestiones que suelen ser formuladas, así como las respuestas que elaboran los conferenciantes <sup>242</sup>:

- *¿es lícito vivir en Occidente, en tierra no musulmana?* (Martorell, 2003)

Esta es una cuestión clásica en el debate islámico, habiéndose generado diferentes respuestas. La formulación desde la perspectiva salafi, la proporciona en este caso el jeque Muhamed Hussayn Yaqub, acudiendo

---

<sup>242</sup> Los siguientes textos han sido elaborados a partir de las notas recogidas en el cuaderno de campo.



como base a los argumentos expuestos por el profeta Muhammad. En los *ahadiz* que se acostumbran a citar, se destacan cuatro condiciones para vivir en una sociedad no musulmana. La primera tendría que ver con la recomendación islámica de que los mejores sitios a los que viajar son La Meca, Medina o Jerusalén, los lugares sagrados del islam. Segunda, con la condición de que la estancia en tierra infiel se establezca durante un periodo máximo de treinta días, si el motivo de esta presencia se debe a causas profesionales. La tercera, se relaciona con el hecho de que tal presencia en tierra infiel se puede justificar ante la existencia de dificultades objetivas que impidan la vivencia religiosa de los musulmanes (por causa de persecución política, o bien por epidemia, plaga o desastre natural). Por último, si definitivamente han de vivir y residir en un país no musulmán, los musulmanes han de dedicar el tiempo suficiente a la predicación y a la *dawa fi sabil Allah*. Una vez enunciados los argumentos de la *sunna*, el jeque Yaqub interrogó a los presentes para saber cuál era el motivo que les había traído a vivir en una sociedad no musulmana, y que reflexionaran sobre si dedicaban suficiente tiempo a estudiar y propagar la doctrina islámica.

- *¿en caso de parto, una mujer musulmana puede ser atendida por un médico no musulmán?* (Reus, 2006)

La respuesta ofrecida por un jeque originario de Siria, pero residente en Alemania, era que las comunidades musulmanas debían asegurar que en Europa las mujeres fueran tratadas por doctoras musulmanas. Si esto no podía ser, era preferible que fuera una mujer que perteneciera a alguna de las dos religiones del libro (cristiana o judía). Como última alternativa, y antes que ser tratada por un hombre, lo mejor sería ir a dar a luz a Marruecos, porque a pesar de que ello no garantiza de que la mujer fuera tratada por una doctora (tal fue la objeción que formularon algunos asistentes) al menos habría la garantía de que el médico sería musulmán.

- *¿cuál ha de ser el uso correcto del velo por parte de las mujeres?* (Reus, 2006)

Después de que el mismo jeque sirio argumentara que determinados usos vestimentarios por parte de las mujeres -que supuestamente se consideraban que estaban de acuerdo con las prescripciones islámicas-, eran fraudulentos, concluyó que la forma más apropiada era el *niqab*. La siguiente forma, en orden de prioridad y de adecuación a la norma islámica, sería el *hijab* que suelen llevar las mujeres musulmanas en Europa, que debía ser acompañado de otros hábitos vestimentarios que reservaran el cuerpo femenino de las miradas ajenas. Las otras formas de llevar el velo, menos rigurosas, o tendentes más hacia la “elegancia que no a la corrección” (así fueron sus palabras), debían de considerarse como inaceptables (*mutabarrij*, es decir, cuya apariencia externa es indecente)<sup>243</sup>.

- *¿está permitido trabajar en la recogida de la uva que después ha de servir para hacer vino y otras bebidas alcohólicas?* (Torredembarra, 2007)

Según la opinión de un jeque de origen marroquí pero residente en Bélgica, todo musulmán ha de evitar de participar, no sólo en la recogida de la uva, sino también en la elaboración, manipulación, transporte, almacenaje y, por descontado, comercialización de cualquier bebida alcohólica, puesto que estaría contraveniendo una de las principales prescripciones islámicas. El mismo participante que había formulado esta pregunta, le argumentó que si siguiera este consejo, difícilmente podría encontrar trabajo en esta región, recordándole al jeque que hacía unos cuantos años, un grupo de imames de la comarca de Osona (Vic, Manlleu), habían elaborado una *fatwa* en la que decían que los musulmanes podrían entrar a trabajar en las fábricas cárnicas que había en la comarca (que fundamentalmente se dedican a la elaboración de productos derivados del cerdo), siempre y cuando tuvieran una especial

---

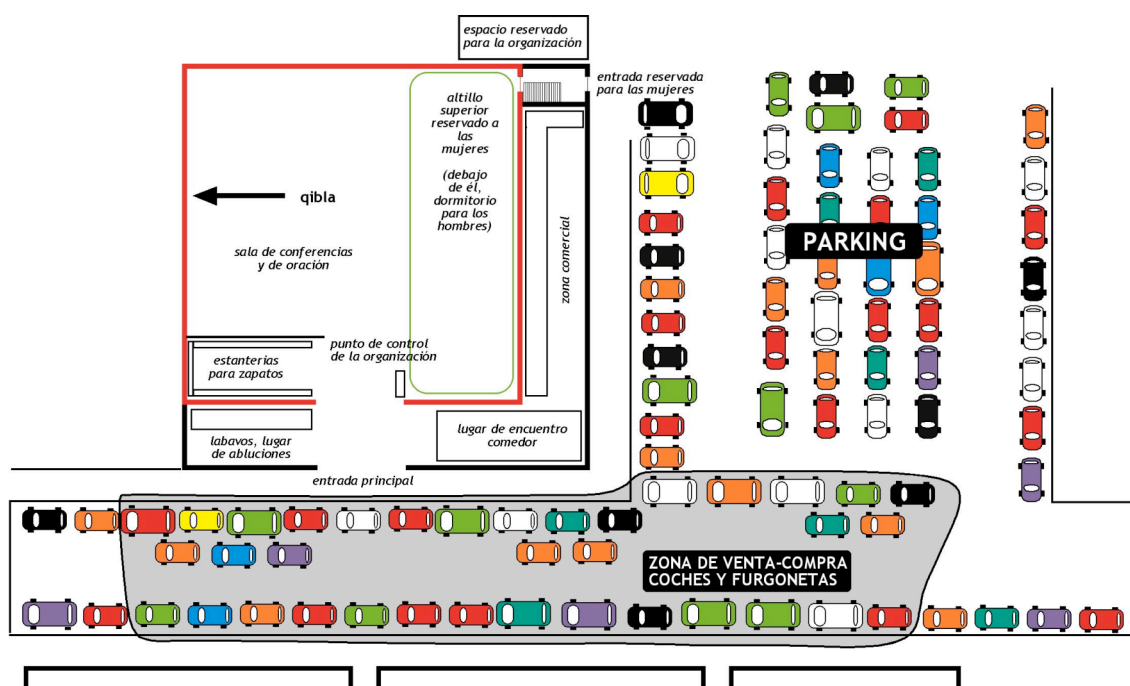
<sup>243</sup> Se da la circunstancia de que ambas cuestiones se relacionaban con la temática femenina, dado que el jeque sirio se refirió en su conferencia al papel de las mujeres musulmanas en Europa. Lo curioso es que ese año, ante las dificultades que encontraron los organizadores para que se les cediera un local (presentaron solicitudes en media docena de municipios), el encuentro se tuvo que celebrar en la mezquita de Reus (en los módulos prefabricados que disponen en el polígono Dyna, que fueron cedidos por el ayuntamiento de la ciudad en 2004), lo que impidió que se pudiera habilitar un espacio para las mujeres.

atención en el aspecto de la purificación de su cuerpo. El jeque belga afirmó que estos imames habían demostrado su desconocimiento de la doctrina islámica, y argumentó que los musulmanes, antes de tener que hacer un trabajo que fuera impuro y contrario a los principios islámicos, mejor sería que fueran a pedir limosna a la salida de las mezquitas.

### E.8.7. SIMULACROS DE AUTENTICIDAD ISLÁMICA

Estos encuentros sirven para expresar una voluntad de reproducir, a pesar que de manera efímera e idealizada, un espacio y un tiempo que se definen sobre criterios puramente islámicos. Así pues, tales encuentros se convierten en *simulacros de autenticidad* islámica. Para comprender con detalle esta afirmación, es preciso hacer una referencia a la ordenación espacial que se muestra en tales encuentros. Lo haremos a partir del plano espacial del encuentro celebrado en Torredembarra, situado en el polígono industrial Roques Blanques, en una nave cedida por el ayuntamiento de este municipio:

**GRÁFICO 12.** Plano general del encuentro de Torredembarra (abril de 2007)



Fuente: elaboración propia (proporciones aproximadas)

Observando el plano, se aprecian al menos cuatro espacios fundamentales y otros accesorios. Por un lado se encuentra la sala de conferencias y de oración, reservada exclusivamente a los hombres, quedando limitado el acceso a personas no-musulmanas (cuya presencia sería meramente testimonial, debida a compromisos institucionales con los representantes del ayuntamiento, o de cortesía con los medios de comunicación). Se trata de una zona cubierta por alfombras y moquetas, orientada a la *qibla*, que actúa al mismo tiempo como sala de oración y en donde se imparten las lecciones. Al lado del minbar han situado una mesa para los conferenciantes, y un equipo de sonido con grandes altavoces. En la pared estaba colgada una pancarta con el título del congreso, en árabe y catalán: "El islam es una religión de integración y de diálogo con las otras religiones". En esta sala principal, los diferentes asistentes alojan sus pertenencias, puesto que actúa también como lugar de descanso y como dormitorio colectivo para aquellos que permanecen en el recinto durante los días que dura el encuentro.

A continuación se habilita un espacio reservado para las mujeres, situado en un altillo superior en la nave, que se encuentra protegido con lonas de cualquier mirada indiscreta de los hombres, y al que se accede por una entrada lateral sólo para las mujeres. A pesar de su discreción, este espacio tiene una importancia fundamental dentro de la organización de estos encuentros. Mediante este espacio, discretamente emplazado, se preserva la estricta separación entre sexos, y se garantiza la participación al completo de las familias musulmanas, favoreciendo asimismo que la predicación y la formación por parte de los jeques llegue también a las mujeres. Fuera de las actividades compartidas (en tiempo, que no en espacio) con los hombres, como serían las oraciones diarias o las conferencias, se organizan actividades de lectura, debate y comentario del Corán por parte de las mujeres que asisten a estos encuentros <sup>244</sup>.

---

<sup>244</sup> En el encuentro de Martorell de 2003, la mujer de uno de los jeques que fueron invitados jugó un notable papel de dinamización entre las mujeres asistentes.

En tercer y cuarto lugar aparecen dos espacios que se complementan entre sí, puesto que son utilizados por los asistentes como punto de encuentro. Por un lado se haya la zona comercial, en donde se organizan una serie de tenderetes en donde se ofrecen diferentes productos que tienen un claro componente islámico (ya sean productos de consumo cultural -videos, dvd's, libros, productos electrónicos-, vestimentarios -*hijab*-s, *gandura*-s, *tarbush*-s, perfumes,...- o relacionados con la práctica islámica -*sivak*, alfombras de oración, *soubha*-s,...). La afluencia a estos espacios se organiza de acuerdo a la ordenación temporal que rige los encuentros: así, los momentos en los que no se lleva a cabo ninguna lección se consideran como los más adecuados para comprar o deambular por esta zona (a pesar de que, tal como pudimos comprobar, durante el tiempo de las conferencias siempre hay personas que se desentienden de las mismas, para permanecer en esta zona). Los únicos momentos en que los comerciantes cierran temporalmente sus tenderetes son aquellos que coinciden con las oraciones diarias, quedando prácticamente desierto este espacio. Junto a la zona comercial, se sitúa la cantina/cocina que actúa como punto principal de encuentro de todo el recinto. Es el lugar en donde se organiza la logística de manutención de los participantes, que deben atender a sucesivos turnos para almorzar o cenar.

Junto a estos espacios que podrían ser considerados como centrales, existen otros de tipo complementario, que juegan un papel funcional para el desarrollo de este encuentro: es el espacio para el aseo y las abluciones (que acostumbran a registrar una constante afluencia de personas, que incluso llega a inutilizar las cabinas portátiles que son cedidas por parte de los ayuntamientos de las localidades en las que se celebran estos encuentros), los espacios de control, intendencia, logística y organización (desde donde se controla la buena marcha del evento), los espacios para alojar las pertenencias personales de los asistentes (en especial, para guardar los zapatos), y la zona de parking, en el exterior del complejo (que debe de ser ordenada por miembros de la organización, dada la concentración de vehículos particulares que asisten a lo largo de las jornadas; en este espacio se lleva a cabo también una actividad de tipo económico, puesto que éste es el lugar en donde

particulares ofrecen a la venta coches de segunda mano -en especial monovolúmenes y furgonetas).

De acuerdo con esta ordenación espacial y temporal estrictamente regida por los principios islámicos, todos los participantes a estos encuentros pueden imaginarse formando parte de una realidad bien diferente de la sociedad que les envuelve, pudiendo recrear un orden de referencias islámicas aislado de un contexto impío o desviado. Son tiempos y espacios efímeros, pero que la *salafiya* doctrinal aspira a proyectar a los ámbitos comunitarios que forman parte de la vida cotidiana de los colectivos musulmanes.

#### **E.8.8. ¿IMPLICACIÓN DOCTRINAL O CURIOSIDAD?**

Los encuentros salafis acostumbran a tener una elevada asistencia, dependiendo de los espacios de que disponen para celebrar estos encuentros. Se calcula que al encuentro de 2007 participaron unas 3.000 personas a lo largo de los cinco días que duró en evento, especialmente durante el fin de semana en que acuden más familias. Hoy en día, tras dieciseis ediciones de encuentros anuales salafis <sup>245</sup>, podría afirmarse que éstos se han convertido en el principal acto colectivo del islam en Cataluña (quizás con la excepción de las celebraciones del final de ramadán o de la fiesta del sacrificio).

¿Porqué estos encuentros generan esta importante asistencia, a pesar de que se mantienen dentro de una cierta discreción? Podrían sugerirse diversas razones, unas propias a la orientación salafi y otras al contexto organizativo del islam en Cataluña. La referencia salafi a un islam puro, original y sin aditivos ni innovaciones, en un contexto marcado por la confusión de referencias y de valores que implica el hecho de vivir en una sociedad no musulmana, adquiere *per se* una legitimidad por parte de un colectivo musulmán que expresa su interés por escuchar argumentos que les sean útiles en su vida diaria. El hecho

---

<sup>245</sup> A los que habría que añadir los encuentros que se organizan el resto del año durante fines de semana largos, en mezquitas como las de Torreforta (Tarragona), Torredembarra o Salt.

de que los predicadores que participan en estos encuentros sean presentados como los transmisores de un islam que es fiel a su mensaje original, les dota de una autoridad añadida a su capacidad oratoria y a su conocimiento doctrinal. Ello genera, de principio, un interés por conocer voces nuevas, lo que supone la expresión de un cierto desencanto respecto a las voces que se escuchan habitualmente (se entiende que en la mezquita local). Se genera implícitamente un movimiento oscilatorio hacia estas otras voces que vienen de fuera, con la esperanza de poder encontrar nuevos argumentos que despierten su interés. Pero también es verdad que, de acuerdo con comentarios expresados por personas que habían asistido frecuentemente a estos encuentros, existe un cierto desencanto ante la repetición de los mismos argumentos por parte de unos conferenciantes que, por otro lado, no acumulan ni el mismo prestigio ni la misma autoridad, de aquellos que fueron invitados en años anteriores.

De ahí que la curiosidad para participar en estos encuentros y escuchar a los jeques que vienen del extranjero, se esté trocando en un cierto agotamiento por parte de aquellos receptores que no se declaran fieles a la interpretación salafi. Los mismos temas y los mismos debates, repetidos con insistencia a lo largo de estos últimos años, están generando una cierta saturación, lo que no significa necesariamente que no sigan atrayendo a un importante número de participantes<sup>246</sup>.

A este cierto desencanto respecto a lo doctrinal, se une el hecho de que durante unos años la organización de estos actos se ha encontrado con el recelo manifiesto de algunos municipios, tanto en razón de polémicas con la administración municipal en años anteriores (a recordar los encuentros de 2000 y 2001 en Reus), como en relación al temor respecto a su rigorista línea doctrinal por razones de tipo securitario (como razones expuestas de manera velada por parte de diferentes municipios que se negaron a que el encuentro anual tuviera lugar en su localidad, y que casi provocó que la reunión de 2006

---

<sup>246</sup> A esto hay que añadir que una de las cuestiones que siempre ha despertado más discusiones respecto a estos encuentros, son las cuestiones organizativas, en donde la exigencia de colaboración económica que plantean los organizadores a los responsables de las comunidades musulmanas, han supuesto tensiones internas.

no llegara a celebrarse). A pesar de ello, la *salafiya* doctrinal se ha hecho un lugar en el contexto islámico catalán, y representa una de las diferentes opciones que se hayan presentes en el mismo. El contenido literalista y rigorista de esta corriente doctrinal ha favorecido el aumento de observadores externos en relación a sus movimientos, ya sea respecto a su desarrollo territorial (accediendo al control de la dirección de oratorios comunitarios), a sus iniciativas sobre el terreno local (la compra de naves en polígonos industriales en donde ubicar los oratorios locales, garantizando con ello no sólo el acceso a un equipamiento espacioso, sino también discreto), como en la organización de encuentros doctrinales. Por éstas cuestiones y por muchas otras razones, la *salafiya* ya se ha incorporado plenamente dentro de la agenda política, medática y académica en relación a la evolución doctrinal del islam en Cataluña.



## **CONCLUSIONES: LA INSTITUCIONALIZACIÓN DE LA AUTORIDAD**

Somos de la opinión de que unas conclusiones útiles no son aquellas que se limitan exclusivamente a reproducir sintéticamente lo dicho en las páginas anteriores, sino en proponer nuevos argumentos e hipótesis que habrá que poner a prueba en el futuro. De esta manera queremos proponer el contenido de este apartado final, de este trabajo que ha pretendido llevar a cabo una radiografía del ejercicio del imamato en Cataluña, mostrando las circunstancias que lo rodean, así como los comentarios que éste genera entre las comunidades musulmanas y entre la opinión pública catalana. Una de las ideas centrales tiene que ver con las expectativas divergentes que el ejercicio de la función de imam, genera en unos y en otros. La disimilitud en lo que se imagina que deben de cumplir los imames, provoca una primera disparidad de percepciones que dificulta la comprensión de este ejercicio de liderazgo doctrinal comunitario. Igualmente, por influencia de la precariedad estructural y de reconocimiento de la institución social que alberga a estas figuras de autoridad religiosa -la mezquita-, el ejercicio cultural y de atención religiosa de los imames se precariza igualmente. La falta de visibilidad de su función, por otro lado, es interpretada -erróنيamente a nuestro juicio, pero perfectamente coherente con los prejuicios que se elaboran con respecto a estas figuras-, como sinónimo de ocultación, lo que activa los sensores de la sospecha y la criminalización de estas figuras en el contexto de creciente *securización de las conciencias*.

Las alternativas que se proponen para paliar esta situación sugieren encaminarse hacia una lógica de institucionalización de estas figuras. En capítulos anteriores nos hemos referido a este concepto, para hablar de los procesos de inclusión de las expresiones de autoridad religiosa dentro de las iniciativas de representación del islam a nivel europeo, constatando cómo los órganos rectores de las principales organizaciones musulmanas en Europa, mostraban un perfil esencialmente laico, y que cuando incorporaban algún tipo de consejo religioso, éste adquiría una dimensión secundaria y dependiente dentro de la estructura organizativa de estas entidades. También nos hemos referido a la institucionalización como proceso que se diferenciaba de la

organización, entendida ésta como la dinámica que llevaba a las comunidades musulmanas locales, a poder dar respuesta a sus necesidades inmediatas de culto colectivo. La institucionalización en este contexto, se refería a la expresión de dinámicas comunitarias que irían más allá del ámbito estricto de las comunidades locales, para progresar a un ámbito intracomunitario, con el objetivo de aparecer como interlocución de diferentes comunidades ante las instancias públicas y sociales catalanas. Las dos dinámicas -la primera con una dimensión claramente horizontal, y la segunda, con una perspectiva mucho más vertical-, contemplarían de manera diferente a los imames como figuras de autoridad religiosa: la organización vendría a expresar las dificultades que supone la contratación y el mantenimiento de estas figuras de servicio comunitario, dados sus escasos recursos económicos y humanos. La institucionalización interpretaría la figura de los imames como una realidad sobre la que intervenir de manera general, de cara a mejorar las condiciones del ejercicio del imamato, buscando un mayor reconocimiento de estos profesionales.

La institucionalización de los imames se entiende a partir de la aplicación de dos criterios concretos: por un lado, su burocratización, y por otro, la formación. Ambas lógicas están perfectamente ensambladas, pues comparten el mismo objetivo: la unificación de los criterios de conocimiento y de vinculación institucional que pueden ser exigidos a los imames.

En el momento en que se acepta que es necesario intervenir sobre la formación aportada por unos especialistas religiosos, se está sugiriendo explícitamente su regulación, ya sea en forma de complemento a su formación, o bien reorientado ésta. Este es el primer paso para la burocratización de estos especialistas religiosos, que les haría depender de una institución que los legitime para ejercer esta tarea. Tal proceso podría ser definido explícitamente, como un ejemplo de la aplicación de un principio de "clericalización" del islam, como voluntad de aplicar al caso de las comunidades musulmanas la misma lógica de relación que el Estado mantiene con la Iglesia católica. Es cierto que esta forma de proceder, buscando establecer una jerarquía organizativa en el islam europeo, es contraria a la tradición islámica, pero esta tendencia parece

formar parte de los condicionamientos y ajustes que se le exigen al islam como culto para su inserción en Europa.

Cuando se pretende establecer un criterio comparativo entre los niveles de formación que pueden mostrar perfiles profesionales como los imames, y las categorías que habitualmente utilizamos en nuestra sociedad para evaluar toda formación, se produce un primer problema de compatibilidad entre lo que representa una u otra categoría. Cuando, por otra parte, una de las condiciones que se aplican a la hora de agrupar los diferentes baremos de formación es el de la acreditación, es decir, el hecho de poder aportar documentos que certifiquen el nivel adquirido en una formación previa, es cuando actúa la lógica burocrática, a partir de la cual poder determinar en un rango de mayor a menor, el grado formativo alcanzado. Al aplicar el criterio de una formación reglada, acumulativa en cuanto a contenidos y habilidades, selectiva a partir de pruebas de evaluación y enfocada a la consecución de un nivel formativo claramente documentable (y posteriormente exigible en el acceso al mercado laboral, por ejemplo) -en la forma en que funciona nuestro sistema educativo-, a realidades de educación y formación en unos ámbitos nacionales muy precisos (como es la formación de especialistas religiosos), se pueden encontrar serios problemas de compatibilidad.

El reconocimiento legal de una figura religiosa por parte de los estados europeos automáticamente no les otorga ninguna competencia en materia religiosa. Estos suelen delegar tal definición en aquellas instituciones de los propios colectivos, que deben tener el criterio adecuado como para determinar que una persona cumple las condiciones para ser un imam, u otro cargo de autoridad religiosa. Estos criterios suelen formularse dentro del ámbito de la formación, criterio que también permite a los estados europeos de establecer un criterio suficientemente objetivo y, por tanto, exigible a todos estos especialistas religiosos. Acreditar una formación considerada como adecuada abre el camino hacia el reconocimiento, acreditación y legitimación institucional de estas figuras religiosas.

La clave de este proceso de burocratización que implícitamente se está generando en Europa, no es tanto que el estándar de esta formación adquiera un contenido determinado (pues habrá que definir el equilibrio entre lo que requieren las comunidades musulmanas y lo que reclaman las sociedades europeas), sino que la proposición institucional de regular esta formación sea reconocida ampliamente a nivel comunitario. Y eso, evidentemente, se deriva de un contexto previo donde las diferentes propuestas institucionalizadores del islam en Europa logren un mayor o menor apoyo comunitario, de acuerdo con la confianza que reciban de sus bases, y no tanto de las legitimaciones que provengan de los estados europeos.

El tema de las certificaciones es central desde una perspectiva burocratizadora, pero su exigencia podría suponer más de un obstáculo en el ejercicio de la autoridad doctrinal en el islam en Cataluña, especialmente ante un contexto de debilidad en los liderazgos comunitarios. Establecer un criterio limitador del acceso a la función de imam, en virtud de una formación adscrita a una determinada institución, puede poner en peligro la autonomía de las mismas comunidades locales para elegir a sus figuras religiosas, además de generar un efecto de estandarización reduccionista que no valoraría los conocimientos doctrinales adquiridos en centros de formación en origen mucho más prestigiosos, o en base a una larga experiencia de trabajo comunitario bien valorada. En este sentido, y utilizando una expresión del vocabulario médico, se debería de evitar que las intervenciones en esta materia tuvieran un efecto iatrogénico, es decir, un efecto no deseado provocado por la misma intervención.

Asumiendo la necesidad de establecer una serie de mínimos que puedan servir para ordenar el acceso a la función de imam, que necesitarían ser consensuados por parte de los representantes del islam en Cataluña, una primera propuesta a sugerir respecto a la formación de estos profesionales, sería el diseño de formaciones mucho más específicas de acuerdo con las diferentes funciones que deberían cumplir los imames en Cataluña, además de incluir dentro de esta formación a los propios responsables de los oratorios comunitarios, para mejorar sus competencias en gestión asociativa. El acceso

a esta formación debería de ser voluntario, pues el objetivo a medio plazo sería que tales propuestas formativas fueran valoradas positivamente por las propias comunidades musulmanas, de cara a que ellas mismas, a la hora de decidir la contratación de sus imames, exijan la posesión de los certificados que avalasen la formación recibida. Por tanto, lo que se sugiere es una autorregulación de la función de imam desde la base de las comunidades, y no desde instancias superiores que no siempre disponen de este reconocimiento comunitario, y que proponen un criterio burocrático donde la posesión de un título actúa únicamente como elemento restrictivo para el acceso a esta función. Así, frente a un modelo de institucionalización jerárquica en la regulación de esta autoridad religiosa en base a la formación (que conduciría a la clericalización del islam), se propone un modelo de *institucionalización por consenso*, en donde se interpreta que es el acuerdo entre las diferentes comunidades de base el que establece las bases de acceso a esta función y de regulación de las situaciones profesionales que acompaña su ejercicio. De la misma manera, la introducción de este principio de consenso -entendido bajo el argumento clásico de la *ijma* en la doctrina islámica-, debería también para definir el marco de aquellas autoridades que podrían actuar de referencia para otras, debido a su mayor formación o experiencia. La elección de una especie de consejo que incluyera a las personas más destacadas en esta función, debería ser resultado de una elección de *primus inter pares*, antes que ser aplicación de un criterio jerárquico.

Recuperar el espíritu de autogestión institucional del islam podría suponer *un brindis al sol*, ante la evidencia de que el poder político siempre ha intentado controlar las expresiones de la autoridad religiosa. Ya hemos aportado diferentes ejemplos al respecto a lo largo del texto. Lo que es significativo es que ese mismo interés por controlar la influencia de las autoridades religiosas, es compartido por estados musulmanes y estados europeos, que en el nuevo contexto geopolítico después del 11-S, parecen converger en una complicidad que no deja indiferente. La institucionalización, en unos y otros países, es el mecanismo para reconducir la posible influencia de estas autoridades.

En este contexto de creciente institucionalización de la figura de los imames, querríamos plantear una doble hipótesis respecto al efecto que ésta supondrá en relación a la autoridad religiosa. En primer lugar, pensamos que la ubicación de estas figuras de autoridad religiosa en instancias jerárquicas y burocratizadas contribuirá de manera activa a la *banalización de la autoridad religiosa*. Por banalización entendemos la pérdida de la relevancia de la expresión de tal autoridad, al hacerla dependiente de una estructura que le otorga a partir de un momento dado, una entidad concreta. La banalización supone la relativización de las expresiones de una autoridad, que a partir de ahora se la vincula, al mismo nivel que otras figuras, a cubrir una función dentro de una entidad superior. El ejercicio de la autoridad religiosa a nivel local y comunitario no permitía la dispersión de tal expresión, puesto que ésta solía relacionarse con una figuras muy concretas. En cambio, la dependencia de un imam que pueda ejercer en una comunidad nacional de una instancia superior, que supervisa el ejercicio de su función (y, que al mismo tiempo, lo hace con otros imames), representa la reorientación de la expresión de la autoridad de una perspectiva horizontal propia de las comunidades locales, a una perspectiva vertical propia de instituciones que se jerarquizan. Se produce, pues, un desplazamiento de la autoridad hacia aquellas instancias que regulan la función de los imames. Ellos, en definitiva, ya no representan la autoridad, sino que la ejecutan por derivación de esa instancia superior.

La banalización que expresa la institucionalización no sólo se expresa en escenarios propiamente comunitarios; también tiene su trasposición en contextos propios de la sociedad catalana. Ya se ha comentado la efervescencia de actividades relacionadas con las iniciativas de encuentro y diálogo interreligioso en los últimos años en Cataluña. Los imames han sido invitados a participar en estas actividades, como representación del edificio doctrinal islámico, para dirigirse a un público no musulmán y sin conocimientos de los parámetros de referencia de su doctrina. En esos contextos de *suspensión temporal* de las relaciones de poder y desigualdad entre las diferentes tradiciones religiosas en el contexto catalán, su autoridad religiosa queda diluida, al compartir el espacio con las figuras de otras tradiciones

religiosas. Este argumento podría ser contestado por parte de los promotores de estas actividades, que entienden que la participación de estas figuras representa un evidente reconocimiento de su función doctrinal. Pero lo cierto es que una figura de autoridad religiosa difícilmente podrá expresarla, si la institución que representa sigue teniendo tantos problemas para ver legitimada socialmente su función doctrinal. Estas actividades representan un *mundo aparte*, que paradójicamente contribuyen aún más a banalizar la expresión de esa autoridad religiosa.

Mientras que por un lado la institucionalización genera este proceso de banalización, por otro se produce una mayor dispersión de la referencia religiosa más allá de los espacios tradicionales para su expresión. En ese proceso de pérdida de la relevancia social de la institución mezquita, desde otros ámbitos comunitarios se generan nuevas expresiones a la referencia islámica, que van más allá de una estricta dimensión de culto. En este sentido, se observa un proceso de *secularización del uso de la referencia islámica*, pues ésta ya no pertenece en exclusividad al espacio tradicional de la mezquita. Hemos hablado de la emergencia de las nuevas asociaciones religiosas, que ya no se orientan desde el mantenimiento del culto, sino desde el desarrollo de actividades en torno al contenido doctrinal islámico. Pero también hay que destacar esas actividades recientemente potenciadas por diferentes entidades musulmanas, para llevar a cabo jornadas de puertas abiertas y otro tipo de actividades, que se orientan claramente hacia la sociedad catalana. El éxito de las roturas del ayuno diario (*iftar*) durante el ramadán ha acabado siendo activamente potenciado por determinadas entidades, contando con el solícito apoyo de las administraciones públicas catalanas, que también participan activamente en las mismas.

Todas estas actividades que se refieren a un contenido doctrinal dado, a pesar de que se llevan a cabo en contextos que salen de una dimensión propiamente cultural, se enmarcan dentro de un proceso más general de autonomización e individualización religiosa en el seno de los colectivos musulmanes. Este proceso no sólo se haya presente en Europa, por influencia concreta de las dinámicas de secularización presentes en estas sociedades,



sino también en los países musulmanes de origen. Todo ello marca un contexto en transformación, que afecta al monopolio en el recurso a la referencia doctrinal por parte de las autoridades religiosas instituidas.

La pregunta que es preciso responder es si estos dos procesos están llevando a la autoridad religiosa tradicional a su fin. No nos gusta llevar a cabo afirmaciones grandilocuentes, que puedan servir para generar titulares impactantes. Pero es evidente que esas dinámicas apuntan directamente a la línea de flotación de esa autoridad tradicional que, a pesar de poder seguir siendo recreada como "garante de la tradición", probablemente se encuentra cada día que pasa con mayores dificultades para mantenerse como referente para el colectivo.

-----

La conclusión más general extraída de este estudio es que hay que normalizar la función del imam en Cataluña, no sólo en cuanto a su reconocimiento como figuras de autoridad religiosa, sino también como colectivo profesional en cuanto a su situación social y laboral. Esta conclusión, no sería necesario que fuera interpretada *sólo* en clave de regulación del acceso a la función de imam, sino también para poder formular con coherencia las posibilidades de su encaje en la sociedad catalana. De esta manera, las cuestiones propiamente derivadas del ejercicio de su función cultural (aquellas que son solicitadas por parte de las comunidades musulmanas), deberían ser relacionadas con las que otorgan una dimensión mucho más pública de los imames, como miembros destacados de un colectivo integrado en la sociedad catalana.

En las diferentes iniciativas que se puedan ir proponiendo para mejorar el encaje y la normalización de la figura de los imames en Cataluña, habrá que tener presente que nos encontramos condicionados por una doble dimensión temporal concreta: por un lado, hay que tener bien presente que este proceso de normalización *empezará a dar sus frutos a medio plazo, y no de una manera inmediata*. Es decir, tanto la definición y el reconocimiento de los roles

que deben tener los imames en Cataluña, como la cuestión de la adecuación contextual de su formación debe ser el resultado de una evolución que tiene que cumplir una serie de fases, que deben ir asentandose como forma de superar las actuales pre-concepciones que se tienen con respecto a estas figuras religiosas, y en el que deben sentirse implicadas tanto las comunidades musulmanas como la sociedad catalana.

Por otro lado, hay que tener presente que *los parámetros del debate sobre la figura y la función de los imames pueden ir cambiando*, conforme esta realidad vaya evolucionando, así como se modifiquen las percepciones sociales que de ellos se elaboren. Durante este proceso, podremos aprender de otras realidades europeas, de las que extraer otras experiencias que nos puedan ser de utilidad. Hoy en día, es muy importante superar la percepción en clave securitaria que propone controlar los sermones de los imames y sus actividades, como presuntos promotores del radicalismo religioso. Hay que intentar rebajar la presión y la exposición pública de los imames como actores sospechosos, para valorar cuáles son verdaderamente sus potencialidades de participar activamente en iniciativas de carácter cívico.

Si los imames se han convertido en figuras de dimensión pública, las valoraciones que hacen las comunidades musulmanas como la opinión pública catalana no suelen ser coincidentes: para las primeras, la figura del imam se observa de acuerdo con la condición de garante de la transmisión etnocultural de la tradición islámica; para las segundas, los imames han de conseguir un nivel de integración aceptable para que su influencia sobre el colectivo vaya en la misma dirección. Desde una y otra perspectiva se analizan con detalle los comportamientos y las palabras, los gestos y los silencios, de estos especialistas religiosos, elaborando y aplicando los apelativos de "buen imam" y "mal imam", con criterios que son sustancialmente diferentes para unos y para los demás.

Si se quiere concretar las funciones sociales y doctrinales que se atribuyen a los imames, lo primero que hay que hacer es comprender y compatibilizar mutuamente las expectativas diferentes que formulan la opinión pública

catalana y las comunidades musulmanas. Lo que hay que evitar es que los imames tengan que asumir tareas y funciones que no les correspondan, ya que esto provocaría una dispersión de su rol y sus atribuciones. En segundo lugar, habría que asumir que si bien su presentación pública se hace en virtud de la condición de figura doctrinal, el reconocimiento social de los imames se hace como ciudadanos en el marco de una sociedad democrática que garantiza la libertad religiosa y de conciencia. Esto es importante, ya que esta figura religiosa (como las del resto de confesiones) se incorpora dentro de una esfera pública definida en virtud de normas y valores cívicos, en la que se acepta la presencia y la expresión de patrones morales y éticos diferentes. Unos patrones que posiblemente no compartirán, y que lícitamente podrán criticar, a pesar de que es imperativo que entiendan que la esfera pública de nuestra sociedad es, por definición, un ámbito donde conviven valores, prácticas, identidades y tradiciones diferenciadas, de acuerdo con una ética cívica mínima que define las relaciones de respeto y convivencia en un marco de ciudadanía compartida.



## GLOSARIO

(entre comillas se indica el sentido etimológico del término)

[Para la confección de este glosario, hemos utilizado la obra *The Encyclopaedia of Islam. Glossary and index of technical terms* (compilado por J. van Lent y H.U. Qureshi), Leiden: E.J. Brill, 1995].

**adhan**, llamada a la oración que lleva a cabo el *muaddin*.

**adl**, honorabilidad, respeto.

**adul**, profesor de árabe

**Allah**, Dios

**al-Quran**, "recitación", el Corán, libro sagrado del islam, revelado por Dios a Muhammad, su profeta.

**amir al-muminin**, "príncipe de los creyentes", apelativo que recibe el Rey de Marruecos.

**amir**, jefe, aquel que conduce y manda la comunidad

**ammama**, raíz árabe que significa seguir un destino, una dirección; de ahí se deriva *imam*.

**arkan al-islam** (pl.), los cinco pilares o preceptos fundamentales del islam: la *shahada* (declaración de fe), la *salat* (oración), la *zakat* (la limosna obligatoria), el *sawm* (ayuno durante el mes del ramadán) y el *hayy* (peregrinación a La Meca, al menos una vez en la vida si se dispone de recursos para llevarla a cabo).

**ashab ad-din**, "amigos o compañeros de religión", compañeros del profeta Muhammad, contemporáneos suyos y autoridades en la transmisión de los *hadices* o dichos y hechos del Profeta.

**aya, aleya**, versículo del Corán.

**balagha**, arte de la retórica y la elocuencia.

**bayan**, exposición, breve disertación.

**bayt Allah**, "casa de Dios". Referido especialmente al templo de la Caaba en La Meca, pero también puede ser aplicado a las mezquitas.

**bida**, innovación reprobable.

**Caaba (La)**, "el cubo", estructura cúbica envuelta de un gran velo negro, que ocupa el centro de la Gran Mezquita de La Meca, y que alberga la Piedra Negra. Constituye el principal santuario dedicado a Dios y es hacia ella que los musulmanes de todo el mundo orientan sus oraciones diarias.

**dar al-harb**, "casa de la guerra", naciones que no se hayan bajo gobierno musulmán

**dar al-islam**, "casa del islam", naciones bajo gobierno musulmán

**dar al-kufr**, "casa de los infieles"

**darura**, necesidad

**daura**, (pl. *daurat*): encuentro, seminario, reunión.

**dawa**, predicación, invitación a conocer el mensaje coránico.

**dawla**, gobierno, estado. Genéricamente, gestión de los asuntos mundanos.

**Deobandi**, movimiento musulmán de inspiración rigorista surgido en la segunda mitad del siglo XIX en la región india de Uttar Pradesh, en la universidad de Dar ul-Ulum de Deobandi.

**dhikr**, yaculatoria o invocación del nombre de Dios.

**din**, "religión". Con la expresión *din wa dawla*, se indica el vínculo que se establece entre religión y gestión de los hechos terrenales.

**faqih** (sing. *fuqaha*), alfaquí, jurista experto en *fiqh*.

**fard** (pl. *furud*), obligación

**fard al-ayn**, obligación esencial que incumbe a todo musulmán.

**fard al-kifaya**, obligación que afecta a toda la comunidad, pero que se encargan de cumplir determinados miembros de la misma.

**fatwa** (pl. *fatawa*), dictamen jurídico-religioso elaborado por un mufti

**fiqh al-aqalliyat**, derecho islámico desarrollado para ser aplicado a las comunidades musulmanas que viven en situación minoritaria.

**fiqh**, derecho religioso musulmán

**fitna**, rebelión, desunión

**gandura**, vestido masculino largo, amplio y con mangas.

**habús**, bienes inalienables de los que son beneficiarias las instituciones piadosas y religiosas.

**hadiz** (pl. *hadices*), tradiciones, relato de los hechos y dichos del Profeta, que constituye una fuente del derecho musulmán.

**halal**, permitido, opuesto a *haram*

**hanafí**, referido a la escuela jurídica fundada por Abu Hanifa (s. VIII)

**hanbalí**, referido a la escuela jurídica fundada por Ibn Hanbal (s. IX).

**haram**, prohibido, sagrado, opuesto a *halal*.

**hayy**, peregrinaje a los lugares sagrados de La Meca y Medina.

**hiyab**: "velo", "separación", derivado de la raíz árabe "h-g-b" que quiere decir esconder, ocultar de las miradas. Aplicado al velo utilizado por las mujeres musulmanas para cubrirse los cabellos (v. *niqab*).

**hiyra**, hégira, emigración de Muhámmad y sus compañeros de La Meca a Medina en 622, el año que inaugura el calendario musulmán.

**hizb**, "parte, porción". En el texto, se hace referencia a las porciones en que se divide el Corán para facilitar la recitación.

**ibadat** (pl.), preceptos religiosos relacionados con el culto a Dios

**id al-adha**, fiesta del sacrificio, celebrada al final de los días del peregrinaje. También conocida como *id al-kabir* (la fiesta grande).

**id al-fitr**: fiesta que celebra el final del ayuno durante el mes de ramadán. También conocida como *id al-saguir* (la fiesta pequeña).

**id al-kabir**, la fiesta grande, otra forma de referirse a a la fiesta del sacrificio o *id al-adha*.

**id as-saguir**, la fiesta pequeña, otra forma de referirse a a la fiesta que celebra el final del ayuno durante el mes del ramadán.

**iftar**, hora y acción con el que se rompe el ayuno diario durante el mes de ramadán.

**ljaza** (pl. *ijazat*), permiso, licencia.

**ijtihad**, esfuerzo de reflexión intelectual para elaborar el derecho musulmán a partir de las cuatro fuentes principales: el Corán, la *Sunna*, el *ijma* (consenso) y la *qiyas* (deducción analógica).

**ilm**, "conocimiento", base de la autoridad religiosa en el islam.

**imam** (pl. *aima*): "el que está delante", dirigente de la comunidad musulmana, encargado de dirigir la oración colectiva.

**imam as-salawat al-jams**, imam que dirige las cinco oraciones diarias.

**imam mumtaz**, imam reconocido, que adquiere la condición de profesor de una universidad islámica.

**jalaqa**, grupo de estudiantes que eran instruidos en una *madrassa*, sobre diferentes materias, por un profesor que podría ser un *alim*.

**jamaa**, colectividad, conjunto de musulmanes.

**jami**, mezquita principal de una población, en donde se reúne la comunidad los viernes para la oración colectiva.

**jatib** (pl. *jutaba*), imam que se encarga de pronunciar la *jutba* o sermón de la oración comunitaria de los viernes.

**jeque**, jefe espiritual de una *tariqa* sufí, o persona que atesora un notable conocimiento de la doctrina islámica.

**jitan**, circuncisión.

**juruj fi sabil Allah**, "salir a predicar la palabra de Dios", principal instrumento de actividad misionera desarrollada por el *tabligh*.

**jutba** (pl. *jutabun*): prédica pronunciada por el imam durante la oración comunitaria del viernes al mediodía. También se conoce como *jutba al-minbariya*, en hacerse desde el púlpito o *minbar*.

**jutba al-jumaa**, prédica pronunciada por el imam durante la oración comunitaria del viernes al mediodía.

**jutba al-minbariya**, prédica pronunciada por el imam desde el *minbar*.

**jutba**, sermón o prédica pronunciada por el imam durante la oración comunitaria del viernes al mediodía, y en otras ceremonias religiosas.

**kafirun** (sing. *kafir*), infieles, infiel.

**kuttab**, en Marruecos, escuela que imparte una educación religiosa con técnicas pedagógicas modernas (v. *msid*).

**lailat al-qadr**, la noche del destino o del poder, celebrada en los últimos días del mes de ramadán, aproximadamente la noche del 27 de ese mes. En aquella nit va iniciar-se la revelació de Déu a Muhammad.

**madahib** (sing. *madhab*), escuelas jurídico-teológicas: hanbalí, hanafí, shafí y malikí

**madrassa**, escuela religiosa, frecuentemente vinculada a una mezquita.

**makruh**, desaconsejado

**malikí**, referido a la escuela jurídica fundada por Malik Ibn Anas (s. VIII).

**manara**, minarete, torre desde la que el muaddin se encarga de hacer la llamada a la oración.

**mandub**, recomendado.

**mashuara**, "consulta", en el texto se aplica a las reuniones que celebra la *jamaa tabligh*.

**masyid al-haram**, la mezquita de la Caaba, en la Meca.

**masyid**, mezquita, oratorio musulmán.

**mida**, fuente o pila para las abluciones que se encuentra en los oratorios musulmanes.

**mihrab**, nicho en el muro de la alquibla que indica la dirección de La Meca, hacia el cual han de dirigir la oración los musulmanes.

**minbar**, cátedra o púlpito desde el cual el imam pronuncia el sermón (*jutba*) durante la oración del viernes al mediodía.

**mithaq**, pacto primordial establecido entre Dios y los hombres, del que habla el Corán.

**msid**, pequeño oratorio musulmán situado en un barrio. En el texto se aplica a las pequeñas escuelas en donde se imparte la educación religiosa tradicional en Marruecos (v. *kuttab*).

**muaddin**, almuédano, el que hace la llamada a la oración.

**muallim al-Quran**, profesor que enseña a los niños a recitar el Corán.

**muamalat** (pl.), preceptos religiosos que tratan prioritariamente de las relaciones sociales entre los miembros de la comunidad musulmana.

**mubah**, permitido

**mufti**, consejero jurídico, encargado de pronunciar las *fatawa*

**mumin**, creyente, término que se opone al de *kafir*, infiel.

**munafiq**, hipócrita, aquel que sólo aparenta una práctica sin creencia.

**muqaddam**, responsable de una *zawiya*, designado por el *jeque* de esa cofradía.

**murchid**, "aquel que muestra el camino correcto", aplicado al director espiritual de una *tariqa*.

**murid**, discípulo, seguidor de una *tariqa* (cofradía, hermandad) sufí.

**musala**, oratorio pequeño y de proximidad en los barrios de las ciudades musulmanas; también referido a un oratorio al aire libre.

**muslim**, musulmán.

**mustahabb**, recomendado

**mutakallim**, en el texto, responsable o portavoz de un grupo misionero *tabligh*. Es también el encargado de pronunciar una breve disertación (*bayan*) después de la oración, que glosa las virtudes del islam y de la necesidad de permanecer fiel a sus principios.

**muwaqqit**, personal religioso encargado de confeccionar el calendario lunar y de fijar las horas de las cinco oraciones diarias.

**nabi**, profeta.

**niqab**, velo islámico estricto, combinación de velo y capa que cubre la cara y el cuerpo de la mujer musulmana, dejando sólo los ojos a la vista.

**niyya**, intención, resolución sincera por parte del musulmán para cumplir con una determinada prescripción religiosa.

**qari**, recitador del Corán.

**qayyim**, encargado del mantenimiento de la mezquita.

**qibla**, dirección de La Meca, hacia la cual todos los creyentes realizan las oraciones diarias.

**rahbar**, en el texto, guía o persona que conduce el grupo misionero *tabligh* en un contexto social que él conoce previamente.

**rakat**, prosternación, conjunto de gestos que componen la oración.

**ramadan**, noveno mes del calendario hegírico, el mes más sagrado para los musulmanes, durante el cual se celebra el ayuno obligatorio anual.

**salaf as-salih**, "los ancestros virtuosos", aquellos que acompañaron al profeta Muhammad en los primeros tiempos de la revelación.

**salat al-isha**, quinta de las oraciones diarias, que se hace durante la noche.

**salat al-jumaa**, "oración del viernes", oración que se celebra el viernes al mediodía y en la que es preceptivo que acuda toda la comunidad.

**salat al-maghrib**, oración del ocaso. Cuarta de las oraciones diarias que se hace cuando el sol se ha puesto.

**salat at-tarawih**, oraciones que se celebran durante las noches de ramadán, en especial la *lailat al-qadr*.

**salat**, oración ritual, segundo de los cinco pilares del islam, que el musulmán ha de realizar cinco veces al día.

**salawat al-jams**, las cinco oraciones diarias.

**sawm**, ayuno, cuarto pilar del islam y obligación ritual de todo creyente adulto.

**shafií**, referido a la escuela jurídica fundada por Abdallah Safí (s. IX).

**shahada**, declaración de fe en el islam.

**sharía**, ley musulmana, formulada a partir de los principios de el Corán y la *sunna*.

**sunna**, "tradición", compendio de los dichos y hechos del Profeta atribuidos directamente a él y que constituye una de la principales fuentes del derecho musulmán.

**sura**, capítulo del Corán.

**tabligh**, propagación de la fe.

**tafsir**, comentarios al texto del Corán, exégesis coránica.

**tahara**, pureza ritual, conjunto de técnicas para conseguir la purificación.

**tajuid**, correcta pronunciación del texto del Corán.

**talaq**, repudio.

**talib**, alumno, estudiante.

**taqiya**, precaución, disimulo, dispensa del cumplimiento de las prescripciones religiosas cuando hay algún tipo de amenaza o coacción moral.

**taqlid**, imitación, aceptación pasiva del criterio de autoridad.

**tarawih**, "tomar descanso", aplicado a las oraciones que suelen hacerse por la noche durante el ramadán.

**tarbush**, pequeño capelo utilizado por los hombres para realizar la oración.

**tariqa** (pl. *туруq*), "via", "camino", cofradía religiosa de inspiración sufi.



**tawhid**, principio de la unidad de Dios, fundamental en el islam.

**ulama** (sing. *alim*), doctores y sabios en el estudio del Corán, de la *sunna* y de sus comentarios.

**umma**, comunidad musulmana.

**wahabbi**, referido al wahabismo, doctrina elaborada por Muhammad Ibn Wahab (s. XVIII), que interpreta con mayor rigor la escuela jurídica hanbalí.

**wayib**, obligatorio.

**yaiz**, indiferente, permitido.

**yihad**, “esfuerzo en el camino de Dios” para conseguir que las prescripciones coránicas se extiendan sobre la tierra.

**zakat al-fitr**, limosna que se efectúa al término del ramadán durante el *id al-fitr*, repartiendo alimentos entre pobres y necesitados.

**zakat**, limosna obligatoria, uno de los cinco pilares del islam.

**zawiya**, edificios que pertenecen a una cofradía o hermandad religiosa (*tariqa*).



## BIBLIOGRAFÍA CITADA

### a. Obras de referencia

Al-Bujari (1984) *Les traditions islamiques*, Edición de O. Houdas y W. Marçais. París: Maisonneuve, (ed. original de 1903).

AMIR-MOEZZI, Mohammad Ali (dir.)(2007), *Dictionnaire du Coran*. París: Robert Laffont.

*El Corán* (1992), Edición preparada por Julio Cortés. Barcelona: Editorial Herder.

ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM (1960- ), 2ª ed., Leiden, E.J. Brill.

ESPOSITO, J.L. (ed.) (1995) *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. New York: Oxford University Press.

GÓMEZ GARCÍA, Luz (2009), *Diccionario del islam e islamismo*. Madrid: Espasa.

MAILLO SALGADO, Felipe (1996) *Vocabulario de historia árabe e islámica*. Madrid: Akal Universitaria.  
 PAREJA, Félix M. (1952-4), *Islamología*. Madrid: Razón y Fe, 2 volúmenes.

### b. Libros

ABD AL-RAZI, Ali (2007)(ed. or. 1925), *El islam y los fundamentos del poder. Estudio sobre el califato y el gobierno en el islam*. Granada: Universidad de Granada (edición a cargo de Juan Antonio Pacheco).

ABOU EL-FADL, Khaled (2001), *Speaking in God's name. Islamic law, authority and women*. Oxford: Oneworld.

ABOU ZAYD, Nasr Hamid (1999), *Critique du discours religieux*. Arles: Sindbad-Actes Sud.

al-ALWANI, Taha Jabir (2002), *Towards a Fiqh for Minorities. Some basic reflections*. Londres: The International Institute of Islamic Thought.

ALBERCA DE CASTRO, Juan Antonio (1999), *Régimen jurídico del ministro de culto en España y Francia*. Granada: Editorial Comares

ALGAR, Hamid (2002), *Wahhabism. A critical essay*. Nueva York: Islamic Publications International.

ALLIEVI, Stefano-DASSETTO, Felice (1993), *Il ritorno dell'islam. I musulmani in Italia*. Roma: Edizioni Lavoro-Isco

AL-RASHEED, Madawi (2007), *Contesting the Saudi State. Islamic voices from a new generation*. Cambridge: Cambridge University Press.

AL-RASHEED, Madawi (ed.) (2008), *Kingdom Without Borders: Saudi Arabia's Political, Religious, and Media Frontiers*. Nueva York: Columbia University Press.

ANDERSON, Benedict (1993) *Comunidades imaginadas*. México: Fondo de Cultura Económica.

ANTOUN, Richard T. (1989), *Muslim Preacher in the Modern World: A Jordanian case study in comparative perspective*. Princeton: Princeton University Press.

ARIGITA, Elena (2005), *El islam institucional en el Egipto contemporáneo*. Granada: Universidad de Granada.

ARÍSTEGUI, Gustavo de (2005), *La Yihad en España. La obsesión por reconquistar Al-Ándalus*. Madrid: La Esfera de los Libros.

ARKOUN, Mohammed (1982), *Lectures du Coran*. París: Maisonneuve et Larose.

ASAD, Talal (2003), *Formations of the secular. Christianity, Islam, modernity*. Stanford: Stanford University Press.

AUBARELL, Gemma-MORERAS, Jordi (eds.)(2005), *Imams d'Europa. Les expressions de l'autoritat religiosa islàmica*. Barcelona: Institut Europeu de la Mediterrània.

AYUBI, Nazih (1996), *El islam político. Teorías, tradición y rupturas*. Barcelona: Bellaterra.

BABÈS, Leïla (1997), *L'islam positif. La religion des jeunes musulmans de France*. París: Editions de l'Atelier.

BACHELARD, Gaston (2000), *La formación del espíritu científico. Contribución a un análisis del conocimiento objetivo*. Buenos Aires: Siglo XXI (ed. original 1938).

BALANDIER, Georges (1989), *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*. Barcelona: Gedisa.

BAUMAN, Zygmunt (2003), *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Madrid: Siglo XXI.

BAUMANN, Gerd (2001) *El enigma multicultural*, Barcelona: Paidós.

BECK, Ulrich-GIDDENS, Anthony-LASH, Scott (1994), *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid: Alianza Editorial.

BECKFORD, James A. (2003), *Social theory and religion*. Cambridge: Cambridge University Press.

BEETHAM, David (1991), *The legitimization of power*. Londres: Macmillan Press.

BEKKAR, Rabia-BOUMAZA, Nadir-PINSON, Daniel (1999), *Familles maghrébines en France, l'épreuve de la ville*. Paris: Presses Universitaires de la France.

BELLAH, Robert (1987) *Hábitos del corazón*. Madrid: Alianza Editorial.

BEN ELMOSTAFA, Okacha (2007), *Les mouvements islamiques au Maroc. Leurs modes d'action et d'organisation*. Paris: L'Harmattan.

BENKHEIRA, Mohamed H. (1997) *L'amour de la loi*. Paris: Presses Universitaires de la France.

BENZINE, Rachid (2004), *Les nouveaux penseurs de l'islam*. Paris: Albin Michel.

BERGER, Peter L. (1971), *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairós (ed. original de 1967).

BERGER, Peter-LUCKMANN, Thomas, (1968) *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

BERKEY, Jonathan (1992), *The transmission of knowledge in medieval Cairo. A social history of Islamic education*. Princeton: Princeton University Press.

BERKEY, Jonathan (2001), *Popular preaching and religious authority in the medieval Islamic Near East*. Seattle-Londres: University of Washington Press.

BERNAND, Carmen-GRUZINSKI, Serge (1992), *De la idolatría: una arqueología de las ciencias religiosas*. México: Fondo de Cultura económica.

BLOCH, Maurice (ed.) (1975), *Political language and oratory in traditional society*. Londres: Academic Press.

BLOMMAERT, Jan-VERSCHUEREN, Jef (1998), *Debating diversity. Analysing the discourse of tolerance*. Londres: Routledge.

BOURDIEU, Pierre (2000), *Cuestiones de sociología*. Madrid: Istmo.

BOURDIEU, Pierre-CHAMBOREDON, Jean-Claude-PASSERON, Jean-Claude (1989), *El oficio de sociólogo*. Madrid: Siglo XXI.

BOUZAR, Dounia (2001), *L'islam des banlieues. Les prédicateurs musulmans: nouveaux travailleurs sociaux?* Paris: Syros.

BOYLE, Helen N. (2004), *Quranic schools. Agents of preservation and change*. Nueva York: Routledge-Palmer.

BRAH, Avtar (1996), *Cartographies of Diaspora. Contesting identities*. Londres-New York: Routledge.

BRAMÓN, Dolors (2007), *Ser dona i musulmana*. Barcelona: Editorial Cruïlla-Fundació Joan Maragall.

BROWN, Daniel W. (1996), *Rethinking tradition in modern Islamic thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

BUNT, Gary R. (2000), *Virtually Islamic. Computer-mediated communication and Cyber islamic Environments*. Cardiff: University of Wales Press.

BUNT, Gary R. (2003), *Islam in the digital age. E-jihad, online fatwas and cyber Islamic environments*. Londres: Pluto Press.

BUNT, Gary R. (2009), *iMuslims. Rewiring the House of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

CANALES, Pedro-MONTÁNCHEZ, Enrique (2002), *En el nombre de Alá. La red secreta del terrorismo islámico*. Barcelona: Planeta.

CARRÉ, Olivier (1997), *El islam laico. ¿Un retorno de la Gran Tradición?* Barcelona: Bellaterra.

CASANOVA, José (2000), *Religiones públicas en el mundo moderno*. Madrid: PPC.

CESARI, Jocelyne (1994), *Etre musulman en France*. París: Karthala-IREMAM.

CESARI, Jocelyne (1998) *Musulmans et républicains. Les jeunes, l'islam et la France*. Bruselas: Complexe.

CHAARANI, Ahmed (2004), *La mouvance islamiste au Maroc. Du 11 septembre 2001 aux attentats de Casablanca du 16 mai 2003*. Paris: Karthala.

CHAIB, Mohamed (2005), *Ètica per una convivència. Pensar la immigració. L'islam a casa nostra*. Barcelona: L'esfera dels llibres.

CHARNAY, Jean-Paul (1977), *Sociologie religieuse de l'Islam*. París: Sindbad.

CHEKROUN, Mohammed (1990), *Jeux et enjeux culturels au Maroc*. Rabat: Éditions Okad.

COHEN, Anthony P. (1985) *The symbolic construction of community*. Londres: Routledge.

COHEN, Martine-JONCHERAY, Jean-LUIZARD, Pierre-Jean (eds.)(2004), *Les transformations de l'autorité religieuse*. Paris: L'Harmattan.

COLECTIVO IOÉ (1994), *Marroquins a Catalunya*. Barcelona: Enciclopèdia Catalana-Institut Català d'Estudis Mediterranis.

COLOM, Francisco (1998), *Razones de identidad. Pluralismo cultural e integración política*. Barcelona: Anthropos.

COSER, Lewis A. (1978), *Las instituciones voraces*. México: Fondo de Cultura Económica.

CRONE, Patricia-HINDS, Martin (1986), *God's Caliph. Religious authority in the first centuries of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press.

DASSETTO, Felice (1996), *La construction de l'islam européen. Approche socio-anthropologique*. Paris: L'Harmattan.

DASSETTO, Felice-BASTENIER, Albert (1984), *L'Islam transplanté. Vie et organisation des minorités musulmanes de Belgique*. Amberes: Éditions EPO.

DAVIE, Grace (2000), *Religion in Modern Europe. A memory mutates*. Oxford: Oxford University Press.

DE LA CORTE, Luis-JORDÁN, Javier (2007), *La yihad terrorista*. Madrid: Editorial Síntesis.

DE WAAL MALEFIJT, Anne-Marie (1975), *Introducción a la antropología religiosa*. Estella: Editorial Verbo Divino.

DESROCHE, Henri (1972), *Sociología y religión*. Barcelona: Península.

DESSING, Nathal M. (2001), *Rituals of birth, circumcision, marriage, and death among Muslims in the Netherlands*. Leiden: Peeters.

DIBIE, Pascal (1993), *La tribu sacrée. Ethnologie des prêtres*. Paris: Grasset.

DIMITRIJEVIC, Dejan (dir.)(2004), *Fabrication des traditions. Invention de modernité*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

DOUGLAS, Mary (1996), *Cómo piensan las instituciones*. Madrid: Alianza Editorial

DREWERMAN, Eugen (1995), *Clérigos: psicograma de un ideal*. Madrid: Trotta (ed. original 1989)

DUBAR, Claude-TRIPIER, Pierre (1998), *Sociologie des professions*. Paris: Armand Colin.

EICKELMAN, Dale F. (1985), *Knowledge and power in Morocco. The Education of a Twentieth-Century Notable*. Princeton: Princeton University Press.

EICKELMAN, Dale F.-ANDERSON, Jon W. (eds.)(1999), *New Media in the Muslim World. The emerging public sphere*. Bloomington: Indiana University Press.

EICKELMAN, Dale F.-PISCATORI, James (1996), *Muslim Politics*. Princeton: Princeton University Press.

EL ALAOU, Soraya (2006), *Les réseaux sociologiques du livre islamique Les réseaux sociologiques du livre islamique*. Paris: CNRS.

EL NAWAWY, Mohamme-ISKANDAR, Adel (2003), *Al-Jazeera. The story of the network that is rattling governments and redefining modern journalism*. Cambridge, MA: Westview.

ELORZA, Antonio (2008), *Los dos mensajes del Islam. Razón y violencia en la tradición islámica*. Barcelona: Ediciones B.

ESACK, Farid (1997), *Qur'an, liberation and pluralism*. Oxford: Oneworld.

ESPOSITO, John L.-VOLL, John O. (2001), *Makers of contemporary Islam*. Londres: Oxford University Press.

ESTRUCH, Joan et al. (2004), *Les altres religions. Minories religioses a Catalunya*. Barcelona: Editorial Mediterrània.

ETIENNE, Bruno (1989), *La France et l'islam*. Paris: Hachette.

EUMC (2006), *Les Musulmans au sein de l'Union Européenne. Discrimination et islamophobie*. Viena: European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia.

FANDY, Mamoun (2001), *Saudi Arabia and the politics of dissent*. Londres: Palgrave Macmillan.

FANJUL, Serafin (2000), *Al-Andalus contra España. La forja del mito*. Madrid: Siglo XXI.

FANJUL, Serafin (2004), *La quimera de al-Andalus*. Madrid: Siglo XXI.

FEMP (1995), *Los municipios y la integración social de los inmigrantes. Análisis y propuestas de actuación*. Madrid: Federación Española de Municipios y Provincias.

FERJANI, Mohamed-Chérif (2005), *Le politique et le religieux dans le champ islamique*. Paris: Fayard.

FERNÁNDEZ-CORONADO, Ana (1995), *Estado y confesiones religiosas: un nuevo modelo de relación*. Madrid: Civitas.

FERRARI, Silvio (2002), *Lo Spirito dei diritti religiosi : ebraismo, cristianesimo e islam a confronto*. Bolonia: Il Mulino.

FERRIÉ, Jean-Noël (2004), *La religion de la vie quotidienne chez les marocains musulmans. Rites, règles et routine*. Paris: Karthala.

FETZER, Joel S.-SOPER, J. Christopher (2005), *Muslims and the State in Britain, France and Germany*. Cambridge: Cambridge University Press.

FICHTER, Joseph (1965), *La religión como ocupación. Un estudio sobre la sociología de las profesiones*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos (ed. original 1961).

FILALI-ANSARY, Abdou (2002), *L'islam est-il hostile à la laïcité?*, Arles: Sindbad-Actes Sud.

FRÉGOSI, Franck (2006), *Les conditions d'exercice du culte musulman en France. Analyse comparée à partir d'implantations locales de lieux de culte et de carrés musulmans*. Paris: Fasild-La Documentation Française.

FRÉGOSI, Franck-WILLAIME, Jean-Paul (dirs.)(2001), *Le religieux dans la commune. Les régulations locales du pluralisme religieux en France*. Ginebra: Labor et Fides.

GAFFNEY, Patrick D. (1994), *The Prophet's Pulpit. Islamic preaching in contemporary Egypt*. Berkeley: University of California Press.

GARDET, Louis (1977), *Les hommes de l'Islam. Approche des mentalités*. Paris: Hachette.

GARRETA, Jordi (2000), *Els musulmans de Catalunya*. Lleida: Pagès Editors.

GAUCHET, Marcel (2005), *El desencantamiento del mundo*. Madrid: Trotta (ed. original 1985).

GEISSER, Vincent (2003), *La nouvelle islamophobie*. Paris: La Découverte.

GILSENAN, Michael (1982), *Recognizing Islam. Religion and Society in the Modern Arab World*. Londres: Croom Helm.

GIORDAN, Giuseppe (ed.)(2007), *Vocation and social context*. Leiden: E.J. Brill.

GOFFMAN, Erving (1981), *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrotu.

GÖLE, Nilüfer (2005), *Interpénétrations. L'Islam et l'Europe*. Paris: Gaalade Éditions.

GONZÁLEZ Marcos (2003), *Los ministros de culto en el ordenamiento jurídico español*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

GONZALEZ-QUIJANO, Yves (2002), *Les gens du livre. Édition et champ intellectuel dans l'Égypte républicaine*. Paris: Editions du CNRS.

GRÄF, Bettina-SKOVGARD-PETERSEN, Jakob (2008)(eds.), *The global mufti: the phenomenon of Yusuf al-Qaradawi*. Nueva York: Columbia University Press.

GRIERA, Maria del Mar-URGELL, Ferran (2001), *Consumiendo religión. Nuevas formas de espiritualidad entre la población juvenil*. Barcelona: Fundació La Caixa.

GRINBERG, Leon-GRINBERG Rebeca (1984), *Psicoanálisis de la migración y del exilio*. Madrid: Alianza Editorial.

GRUAU, Maurice (1999), *L'homme rituel: Anthropologie du rituel catholique français. Essai d'une ethnologie de l'intérieur*. Paris: Métailié.

GUSFIELD, Joseph S. (1981), *The culture of public problems. Drinking-driving and the symbolic order*. Chicago: Chicago University Press.

HACKING, Ian (1996), *Representar e intervenir*. Barcelona: Paidós

HAENNI, Patrick (2005), *L'islam de marché. L'autre révolution conservatrice*. Paris: Seuil.

HALBWACHS, Maurice (1997), *La mémoire collective*. Paris: Albin Michel (ed. original 1950).

HEFNER, Robert W.-ZAMAN, Muhammad Qasim (eds.)(2007), *Schooling Islam. The culture and politics of modern Muslim education*. Princeton: Princeton University Press.

HELLER, Agnes (1977), *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Península.

HERRERA, José Manuel (coord.)(1990), *Situación en España de los inmigrantes procedentes de países de mayoría islámica*. Madrid: Cáritas Española (Cuadernos de Acción Social, núm. 5).

HERVIEU-LÉGER, Danielle (1993), *La religion pour mémoire*. Paris: Les Éditions du Cerf.

HIRSCHMAN, Albert O. (1977), *Salida, voz y lealtad. Respuestas al deterioro de empresas, organizaciones y estados*. México: Fondo de Cultura Económica (ed. original 1970).

HIRSHKIND, Charles (2006), *The ethical soundscape. Cassette sermons and Islamic counterpublics*. Nueva York: Columbia University Press.

HOBSBAWM, Eric-RANGER, Terence (eds)(2002), *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica

IBN JALDÚN (1997), *Introducción a la historia universal. Al-Muqaddimah*. México: Fondo de Cultura Económica.

JIMÉNEZ-AYBAR, Iván (2004), *El Islam en España. Aspectos institucionales de su estatuto jurídico*. Pamplona: Navarra Gráfica Ediciones.

JONKER, Gerdien-AMIRAU, Valérie (eds.)(2006), *Politics of visibility. Young Muslims in European public spaces*. Bielefeld: Transcript.

KAKPO, Nathalie (2007), *L'islam, un recours pour les jeunes*. Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.

KEDDIE, Nikkie (ed.)(1972), *Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*. Berkeley: University of California Press.

KEPEL, Gilles (1984) *Les banlieues de l'islam. Naissance d'une religion en France*. Paris: Éditions du Seuil.

KRÄMER, Gudrun-SCHMIDTKE, Sabine (2006), *Speaking for Islam. Religious authorities in Muslim societies*. Leiden: E.J. Brill

KURZMAN, Charles (ed.)(1998), *Liberal Islam: A Sourcebook*. Oxford: Oxford University Press.

KURZMAN, Charles (ed.)(2002), *Modernist Islam, 1840-1940: A Sourcebook*. Oxford: Oxford University Press.

LACOMBA, Joan (2001), *El islam inmigrado. Transformaciones y adaptaciones de las prácticas culturales y religiosas*. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.

LAHIRE, Bernard (2004), *El hombre plural. Los resortes de la acción*. Barcelona: Bellaterra.

LAKOFF, George-JOHNSON, Mark (1986), *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra.

LAMINE, Anne-Sophie (2004), *La cohabitation des dieux. Pluralité religieuse et laïcité*. Paris: Presses Universitaires de la France.

LAMLOUM, Olfa (2004), *Al-Jazira, miroir rebelle et ambigu du monde arabe*. Paris: La Découverte.

LAURENCE, Jonathan-VAÏSSE, Justin (2007), *Intégrer l'islam. La France et ses musulmans: enjeux et réussites*. Paris: Odile Jacob.

LE BRAS, Gabriel (1956), *Etudes de sociologie religieuse*. Paris: Presses Universitaires de France.

LEWIS, Bernard (1990), *El lenguaje político del islam*. Madrid: Taurus

LINCOLN, Bruce (1994), *Authority. Construction and corrosion*. Chicago: The Chicago University Press.

LÓPEZ GARCÍA, Bernabé (coord.)(1993), *Inmigración magrebí en España. El retorno de los moriscos*. Madrid: Mapfre.

MACÍAS AMORETTI, Juan Antonio (2007), *Entre la Fe y la Razón. Los caminos del pensamiento político en Marruecos*. Alcalá la Real: Alcalá Grupo Editorial.

MAHMOOD, Saba (2005), *Politics of piety. The Islamic revival and the feminist subject*. Princeton: Princeton University Press.

MAKDISI, George (1981), *The rise of colleges. Institutions of learning in Islam and the West*. Edimburgh: Edimburgh University Press.

MALIK, Jamal (1996), *Colonialization of Islam: Dissolution of Traditional Institutions in Pakistan*. Lahore, Vanguard Books.

MALUQUER, Elisabeth (1997), *Segon Informe sobre immigració i treball social*. Barcelona: Diputació de Barcelona-Àrea de Serveis Socials.

MANDAVILLE, Peter (2001), *Transnational Muslim Politics. Reimagining the Umma*. Londres: Routledge.

MANNHEIM, Karl (1990), *Le problème des générations*. Paris: Nathan (ed. original 1928).

MARECHAL, Brigitte (2008), *The Muslim Brothers in Europe: Roots and Discourse*, Leiden: E.J. Brill.

MARÉCHAL, Brigitte-ALLIEVI, Stefano-DASSETTO, Felice-NIELSEN, Jørgen S. (2003), *Muslims in the Enlarged Europe. Religion and society*. Leiden: E.J. Brill.

MARQUÉS PERALES, Ildelfonso (2008), *Génesis de la teoría social de Pierre Bourdieu*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.

MARTINIELLO, Marco (1992), *Leadership et pouvoir dans les communautés d'origine immigrée*. Paris: CIEML-L'Harmattan.

MARTUCELLI, Danilo (2002), *Grammaires de l'individu*. Paris: Gallimard.

MASUD, Muhammad Khalid (ed.)(2000), *Travellers in faith. Studies of the Tablighi Jama'at as a transnational Islamic movement for faith renewal*. Leiden: E.J. Brill.

MATEO, Josep Lluís (2009b), *Salud y ritual en Marruecos. Concepciones y prácticas del cuerpo, la enfermedad y la curación*. Barcelona: Bellaterra.

MEIJER, Roel (ed.)(2009), *Global Salafism: Islam's new religious movement*. Londres: Hurst

MELUCCI, Alberto (1989), *Nomads of the present: social movements and individual needs in contemporary society*. Philadelphia: Temple University Press.

MÉNORET, Pascal (2003), *L'énigme saoudienne. Les saoudites et le monde, 1744-2003*. Paris: La Découverte.

MERAD, Ali (1998), *L'exégèse coranique*. Paris: Presses Universitaires de France.

MERMIER, Franck (2003)(ed.), *Mondialisation et nouveaux médias dans l'espace arabe*. Paris: Maisonneuve & Larose.

MONTURIOL, Yaratullah (2008), *Dones a l'islam. Autodeterminació*. Canet: Edicions Trabucaire.

MORERAS, Jordi (1999a), *Musulmanes en Barcelona. Espacios y dinámicas comunitarias*. Barcelona: Cidob Edicions.

MORERAS, Jordi (2006a), *Migraciones y pluralismo religioso. Elementos para el debate*. Barcelona: Fundació Cidob (Documento Cidob Migraciones, nº 9).

MORERAS, Jordi (2007a), *Els imams de Catalunya: rols, expectatives i propostes de formació*. Barcelona: Fundació Jaume Bofill (Informes breus nº 5).

MORERAS, Jordi (2007b), *Els imams de Catalunya*. Barcelona: Editorial Empúries.

MORERAS, Jordi (2008), *Musulmans a Catalunya. Radiografia d'un islam implantat*. Barcelona: Institut Europeu de la Mediterrània.

MORERAS, Jordi (2009), *Actors i representacions. L'associacionisme d'origen marroquí a Catalunya*. Barcelona: Secretaria per a la Immigració (Col·lecció Ciutadania i Immigració).

NARBONA, Luis Miguel (1993), *Marroquíes en Viladecans. Una aproximación al tema de la inmigración*. Viladecans: Ajuntament de Viladecans.

NIELSEN, Jorgen S. (1995), *Muslims in Western Europe*. Edimburgo: Edinburgh University Press.

NOOR, Farish A. (2002), *New voices of islam*. Leiden: ISIM.

PADWICK, Constance E. (1996), *Muslim devotions. A study of prayer-manuals in common use*. Oxford: Oneworld Publications (ed. original 1961).

PINTO, Louis (2002), *Pierre Bourdieu y la teoría del mundo social*. México: Siglo XXI.

POPOVIC, Alexandre-VEINSTEIN, Gilles (dirs.)(1996), *Les Voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*. Paris: Fayard.

POSTON, Larry (1992), *Islamic Dawah in the West. Muslim missionary activity and the dynamics of conversion to Islam*. New York: Oxford University Press.

POTZ, Richard-WIESHAIDER, Wolfgang (eds.)(2004), *Islam and the European Union*. Leuven: Peeters.

PRADO, Abdennur (ed.)(2008), *La veu de la dona a l'Alcorà. Una perspectiva feminista*. Barcelona: Llibres de l'Índex.

RAHMAN, Fazlur (1982), *Islam and modernity. Transformation of an intellectual tradition*. Chicago: University of Chicago Press.

RAMADAN, Tariq (2000), *El reformismo musulmán. Desde sus orígenes hasta los Hermanos Musulmanes*. Barcelona: Bellaterra.

RAMADAN, Tariq (2003), *Les musulmans d'Occident et l'avenir de l'islam*. Arles: Actes Sud.

RATH, Jan-PENNINX, Rinus-GROENENDIJK, Kees-MEYER, Astrid (2001), *Western Europe and its Islam*. Leiden: E.J. Brill

REMACLE, Xavière (1997), *Comprendre la culture arabo-musulmane*. Bruselas: EVO-CBAI-Vie Ouvrière.

REVAULT D'ALLONES, Myriam (2008), *El poder de los comienzos. Ensayo sobre la autoridad*. Buenos Aires: Amorrortu

ROCA, Maria-ROGER, Àngels-ARRANZ, Carmen (1983), *Marroquíes a Barcelona. Vint-i-dos relats*. Barcelona: Laertes.

RODRÍGUEZ BLANCO, Miguel (2000), *Libertad religiosa y confesiones. El régimen jurídico de los lugares de culto*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

RODRÍGUEZ GARCIA, José Antonio (2003), *Urbanismo y confesiones religiosas*. Madrid: Montecorvo.

RODRÍGUEZ MAGDA, Rosa María (2008), *Inexistente Al-Ándalus. De cómo los intelectuales reinventan el islam*. Oviedo: Ediciones Nobel.

ROSENTHAL, Franz (1970), *Knowledge triumphant. The concept of knowledge in medieval Islam*. Leiden: E.J. Brill.

ROUADJIA, Ahmed (1990), *Les frères et la mosquée. Enquête sur le mouvement islamiste en Algérie*. Paris: Karthala.

ROUSSILLON, Alain (2005), *La pensée islamique contemporaine. Acteurs et enjeux*. Paris: Téraèdre.

ROY, Olivier (2003), *El islam mundializado*. Barcelona: Editorial Bellaterra.

SAFI, Omid (2003), *Progressive Muslims on justice, gender and pluralism*. Oxford: Oneworld Publications.



SAGEMAN, Marc (2008), *Leaderless Jihad: Terror Networks in the Twenty-First Century*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

SAID, Edward W. (1996), *Representaciones del intelectual*. Barcelona: Paidós.

SAINT-BLANCAT, Chantal (1997), *L'islam de la diaspora*. París: Fayard Éditions.

SAKTANBER, Ayse (2002) *Living Islam: Women, Religion and Politicisation of Culture in Turkey*, London: IB.Tauris.

SAYAD, Abdelmalek (1991), *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*. Bruselas: DeWoeck.Wesmael.

SAYAD, Abdelmalek (1999), *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*. Paris: Seuil.

SHILS, Edward (1981), *Tradition*. Londres: Faber and Faber.

SKOVGAARD-PETERSEN, Jacob (1997), *Defining Islam for the Egyptian state. Muftis and fatwas of the Dar al-Ifta*. Leiden: Brill.

TEIM (1996), *Atlas de la inmigración magrebi en España*. Madrid: Ministerio de Asuntos Sociales- Universidad Autónoma de Madrid.

TERNISSIEN, Xavier (2002), *La France des mosquées*. Paris: Albin Michel.

THOMAS, William I.-ZNIANIECKI, Florian (1974), *The Polish peasant in Europe and America*. 2 vols. Nueva York: Octagon Press.

TIETZE, Nicola (2002), *Jeunes musulmans e France et d'Allemagne. Les constructions subjectives de l'identité*. Paris: L'Harmattan

TOLAN, John V. (2008), *Sons of Ishmael. Muslims through European eyes in the Middle Ages*. Orlando: University Press of Florida.

TÖNNIES, Ferdinand (1984) *Comunitat i associació*, Barcelona: Ed. 62-Diputació de Barcelona.

TOZY, Mohamed (2000), *Monarquía e islam político en Marruecos*. Barcelona: Bellaterra.

URRY, John (2005), *Sociologie des mobilités. Une nouvelle frontière pour la sociologie?*. Paris: Armand Colin.

VALENZUELA, Javier (2002), *España en el punto de mira. La amenaza del integrismo islámico*. Madrid: Temas de Hoy.

VAN BRUINESSEN, Martin-ALLIEVI, Stefano (eds.)(2009), *Producing Islamic Knowledge Transmission and Dissemination in Western Europe*. Londres: Routledge.

VIDAL, César (2004), *España frente al islam*. Madrid: La Esfera de los Libros.

VV.AA. (2008), *La emergencia del feminismo islámico*. Barcelona: Oozebap.

WACH, Joachim (1946), *Sociología de la religión*. México : Fondo de Cultura Económica.

WALBRIDGE, Linda S. (1997), *Without forgetting the Imam. Lebanese shi'ism in an American community*. Detroit: Wayne State University Press.

WEBER. Max (1964), *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica (ed. original 1922).

WUTHNOW, Robert (1987), *Meaning and moral order*. Berkeley: University of California Press.

WUTHNOW, Robert (2005), *America and the challenges of religious diversity*. Princeton: Princeton University Press.

YABRI, Mohamed Abed (2001), *El legado filosófico árabe*. Madrid: Trotta.

ZAMAN, Muhammad Qasim (2002), *The Ulama in contemporary Islam. Custodians of change*. Princeton: Princeton University Press.

ZARABOZO, Jamaal al-Din (1998), *The Friday Prayer (part 1: the fiqh)*. Ann Arbor: Islamic Assembly of North America.

ZARCON, Thierry (2004), *La Turquie moderne et l'islam*. Paris: Flammarion.

ZEGHAL, Malika (1997), *Los guardianes del islam. Los intelectuales tradicionales y el reto de la modernidad*. Barcelona: Bellaterra.

ZEGHAL, Malika (2005), *Les islamistes marocains. Le défi à la monarchie*. Paris: La Découverte.

## c. Artículos

ABOU EL-FADL, Khaled (2003), "The ugly modern and the modern ugly: reclaiming the beautiful in islam", en Omid Safi (ed.), *Progressive Muslims on justice, gender and pluralism*, Oxford: Oneworld, pp. 33-77.

ABU ZAYD, Nasr Hamid-ZULFICARA, Mona (2008), "Trial of thought: modern Inquisition in Egypt. Apendix: my testimony on the case of Abu Zayd", en Willem Drees-P. S. van Koningsveld (eds.), *The study of religion and the training of Muslim clergy in Europe*. Leiden: Leiden University Press, pp. 153-178.

ABU-SAHLEH, Sami A. A. (1996) "La migration dans la conception musulmane", *Migration-Société*, vol. 8, n° 45., pp. 5-26

ALLIEVI, Stefano (2003), "Islam in the public space: social networks, media and neo-communities", en Stefano Allievi-Jorgen S. Nielsen (eds.), *Muslim networks and transnational communities in and across Europe*. Leiden: Brill, pp. 1-27.

AMGHAR, Samir (2005a), "Le salafisme en Europe: la mouvance polymorphe d'une radicalisation", *Politique Étrangère*, n° 1: 67-78.

AMGHAR, Samir (2005b), "Les salafistes français: une nouvelle aristocratie religieuse?", *Maghreb-Machrek*, n° 183: 13-32.

AMIR-MOAZAMI, Schirin-SALVATORE, Armando (2003), "Gender, generation and the reform of tradition from Muslim majority societies to Western Europe", a Stefano Allievi-Jorgen Nielsen (eds.), *Muslim networks and transnational communities in and across Europe*. Leiden: E.J. Brill, pp. 52-77.

BARTON, Stephen (1986), "Sermons for Europe. The preaching of a Bradford imam". *Research paper. Muslims in Europe* (Birmingham: Centre for the Study of Islam and Christian-Muslim Relation), n° 29, pp. 1-19.

BATTEGAY, Alain (1995), "Mosquée de Lyon: la construction d'un symbole", *Hommes et Migrations*, n° 1186: 26-30.

BENKHEIRA, Mohamed H. (1998), "Peut-on intégrer l'islam si on le vide de sa substance rituelle?", en *Islam de France*, n° 2: 42-49.

BENTZIN, Anke (2003), "Islamic TV programmes as a forum of a religious discourse", en Stefano Allievi-Jorgen Nielsen (eds.), *Muslim networks and transnational communities in and across Europe*. Leiden: Brill, pp. 170-193.

BLEUCHOT, Hervé (2004), "Le droit musulman en langue française dans les librairies islamiques en

France", en Franck Frégosi (dir.), *Lectures contemporaines du droit islamique. Europe et monde arabe*. Estrasburgo: Presses Universitaires de Strasbourg, pp. 81-98.

BOENDER, Welmoet (2003), "Islamic law and Muslim minorities". *ISIM Newsletter*, n° 12, p. 13.

BOUBEKER, Ahmed (2006), "La reconnaissance politique de l'islam en France: entre gestion locale et communauté d'expérience", en Anne Wyvekens (coord.), "La gestion locale de l'islam". *Les Cahiers de la Sécurité*, n° 62: 9-32.

BOURDIEU, Pierre (1971a), "Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber", *Archives Européennes de Sociologie*, vol. 12 (1): 3-21.

BOURDIEU, Pierre (1971b), "Genèse et structure du champ religieux", *Revue Française de Sociologie*, Vol XII: 295-334.

BOWEN, John R. (2004), "Does French Islam have borders? Dilemmas of domestication in a global religious field", *American Anthropologist*, vol. 106(1): 43-55.

BRAS, Jean-Philippe (1989), "La mosquée et le paradis. Sur les registres de la légitimation au Maroc", *Annuaire de l'Afrique du Nord*, Tomo XXVIII: 169-190.

BUFFIN, Frédéric (1998), "Les imams et la sécurité nationale: état des lieux et perspectives", en Franck Frégosi (ed.), *La formation des cadres religieux musulmans en France. Approches socio-juridiques*. Paris: L'Harmattan, pp. 83-89.

CAEIRO, Alexandre (2003b), "Adjusting Islamic Law to migration", *ISIM Newsletter*, n° 12, p. 26-27.

CANATAN, Kadir (2002), "Required: Muslim leadership". *ISIM Newsletter*, n° 9, p. 18.

CATTEDRA, Raffaele-JANATI, M'hammed Idrissi (2003), "Espace du religieux, espace de citoyenneté, espace de mouvement: les territoires des mosquées au Maroc", en Mounia Bennani-Chraïbi-Olivier Filillieule (dirs.), *Résistances et protestations dans les sociétés musulmanes*. Paris: Presses de Sciences Politiques, pp. 127-175.

CESARI, Jocelyne (1997), "La reislamización de la inmigración musulmana en Europa", *Revista de Occidente*, n° 188: 43-59.

CESARI, Jocelyne (2005), "Mosque Conflicts in European Cities: Introduction", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 31(6): 1015-1024.

CHAABAOUI, Mohamed (1994), "Rôle et statut de l'imam en France". *Migrations-Société*, vol. 6, núm. 33-34 "Statut, rôle et formation de l'imam en France", pp. 57-64.

CHAVES, Mark (1994), "Secularization as declining religious authority", *Social Forces*, vol. 72 (3): 749-774.

COLECTIVO IOÉ (1987), "Los inmigrantes en España", *Documentación social*, núm. 66, enero-marzo.

CORBÍ, Marià (2006), "¿Por qué interesa la religión? ¿De verdad resurge?", *La Vanguardia*, 16 de abril de 2006.

DASSETTO, Felice (2003), "Intellectuels musulmans et screening", *La Libre Belgique*, (31 març 2003).

DASSETTO, Felice (2005), "Autoritat: representació i líders en l'islam europeu", en G. Aubarell-J. Moreras (2005), *Imams d'Europa. Les expressions de l'autoritat religiosa islàmica*. Barcelona: Institut Europeu de la Mediterrània, pp. 44-58.

DASSETTO, Felice-NONNEMAN, Gerd (1993), "Islam in Belgium and the Netherlands: Towards a Typology of 'transplanted' Islam", en G. Nonneman-T. Niblock-B. Szajkowski (eds.), *Muslim communities in the New Europe*. Reading: Ithaca Press, pp. 187-218.

DE GALEMBERT, Claire (1995), "De l'inscription de l'islam dans l'espace urbain", *Les Annales de la Recherche Urbaine*, nº 68-69: 178-195.

DIALMY, Abdesamad (2007), "Belonging and Institution in Islam", *Social Compass*, vol. 54(1): 63-75.

EADE, John (1996), "Nationalism, community, and the Islamization of space in London", en Barbara D. Metcalf (ed.), *Making Muslim space in North America and Europe*. Berkeley: University of California Press, pp. 217-233.

EICKELMAN, Dale F. (1981), "The study of islam in local contexts", en R.C. Martin (Ed.), *Contribution to Asian Studies*, vol. 17, pp. 17-32.

EICKELMAN, Dale F. (1992), "Mass higher education and the religious imagination in contemporary Arab societies", *American Ethnologist*, vol. 19 (4): 1-13.

EICKELMAN, Dale F.-SALVATORE, Armando (2004), "Muslim publics", a Dale F. Eickelman-Armando Salvatore (eds.), *Islam and the Public Good*. Leiden: Brill, p. 3-27.

EISENSTADT, Shmuel N. (2000), "Multiple modernities". *Daedalus*, vol. 129 (1): 1-29

EL AYADI, Mohamed (2005), "Religió y sistema político en Marruecos", en Amina El Messaoudi-Joan Vintró (coords.), *Elecciones, partidos y gobierno en Marruecos*. Valencia: Tirant lo Blanch, pp. 147-169.

EL-JISR, Bassem (1993) "L'islam européen, entre l'intégrisme et l'intégration", en M. Arkoun-R. Leveau-B. El-Jsir (Dirs.) *L'Islam et les musulmans dans le monde. Tome I, L'Europe Occidentale*. Beirut: Centre Culturel Hariri, pp. 123-143.

ELORZA, Antonio (2004), "Terrorismo islámico: las raíces doctrinales", en Fernando Reinares-Antonio Elorza (eds.), *El nuevo terrorismo islamista. Del 11-S al 11-M*. Madrid: Temas de Hoy, pp. 147-176.

ETIENNE, Bruno (1984), "La mosquée comme lieu d'identité communautaire", en M. Morsy (Dir.) *Les nord-africains en France*. Paris: Éditions du CHEAM, pp. 131-150.

FAOUBAR, Mohamed (2005), "Réforme et restructuration de l'enseignement de l'islam dans les collèges marocains", *Social Compass*, vol. 52(1): 45-52.

FATHI, Asghar (1995), "Khutba", *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (John L. Esposito, ed.) Nova York: Oxford University Press, vol. 2, pp. 432-435.

FEHÉRVÁRI, G. (1993), "Mihrab", *Encyclopedia of Islam*, Leiden: E.J.Brill, vol.7, pp. 7-15.

FERRIÉ, Jean-Noël (1998), "Figures de la moralité en Égypte: typifications, conventions et publicité", en Jocelyne Dakhlia (dir.), *Urbanité arabe. Hommage à Bernard Lepetit*. Arlès: Actes Sud, pp. 113-146.

FERRIE, Jean-Noël-RADI, Saadia (1988), "Convenance sociale et vie privée dans la société musulmane immigrée", *Annuaire de l'Afrique du Nord*, pp. 312-326.

FICHTER, Joseph H. (1960), "The Parish and Social Integration", *Social Compass*, 1: 39-47.

FIERRO, Maribel (1995), "La emigración en el islam. Conceptos antiguos, nuevos problemas", en M. Abumalham (Ed.) *Comunidades islámicas en Europa*. Madrid: Trotta, pp. 71-84.

FOUCAULT, Michel (1990), "Omnes et singulatim: hacia una crítica de la 'razón política'", en *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós-ICE UAB, pp. 95-139.

FRÉGOSI, Franck (1998), "Les filières nationales de formation des imams en France: L'Institut Européen des Sciences Humaines (Château-Chinon) et l'Institut d'Études Islamiques de Paris (Paris)", en Franck Frégosi (ed.), *La formation des cadres religieux musulmans en France. Approches socio-juridiques*. Paris: L'Harmattan, 1998, pp. 101-139.

FRÉGOSI, Franck (2005), "Reconeixement i formació dels quadres religiosos musulmans: el cas de França", en G. Aubarell-J. Moreras (2005), *Imams d'Europa. Les expressions de l'autoritat religiosa islàmica*. Barcelona: Institut Europeu de la Mediterrània, pp. 60-75.

FRÉGOSI, Franck (2008), "Les nouveaux contours du champ intellectuel musulman en France", en M. Zeghal (dir.), *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée* (número especial: "Intellectuels de l'islam contemporain. Nouvelles générations, nouveaux débats"), n° 123: 93-115.

GABORIEAU, M.-ZEGHAL, M. (eds.) (2004), "Autorités religieuses en islam", *Archives de Sciences Sociales des Religions*, núm. 125 (enero-marzo): 1-210.

GARCÍA-PARDO, David (2004), "Ministros de culto musulmanes", en Agustín Motilla (ed.), *Los musulmanes en España. Libertad religiosa e identidad cultural*. Madrid: Trotta, pp. 65-77.

GAXIE, Daniel et al. (1999), "Les politiques municipales d'intégration des populations d'origine étrangère", *Migrations-Études*, n° 86: 1-12.

GIDDENS, Anthony (1997), "Vivir en una sociedad postradicional", en Ulrich Beck-Anthony Giddens-Scott Lasch, *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 75-136.

GÖLE, Nilüfer (2000), "Snapshots of Islamic modernities", *Daedalus*, vol. 129 (1): 91-118.

GRILLO, Ralph-SOARES, Benjamin F. (eds.) (2004), "Special issue: Islam, transnationalism and the Public Sphere in Western Europe", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 30 (5): 861-1031.

GUIBERT, Nathalie (2006), "En prison, des imams contre l'islamisme", *Le Monde*, 4 de febrero de 2006.

GURRUTXAGA, Ander (1991) "El redescubrimiento de la comunidad", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, n° 56: 35-60.

GURRUTXAGA, Ander (1996) "La representación comunitaria: individualidad colectiva, tradición y socialidad privada", en Pérez-Agote, A.-Sánchez, I. (eds.) *Complejidad y teoría social*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, pp. 47-71.

HEFNER, Robert W. (2007), "Introduction: the culture, politics and future of Muslim education", en Robert W. Hefner-Muhammad Qasim Zaman (eds.), *Schooling Islam. The culture and politics of modern Muslim education*. Princeton: Princeton University Press, pp. 1-39.

HERVIEU-LÉGER, Danièle (2008), "Religion as memory: reference to tradition and the constitution of a heritage of belief in modern societies", en Hent de Vries (ed.), *Religion. Beyond a concept*. Nueva York: Fordham University Press, pp. 245-258.

HØJBJERG, Christian Kordt (2002), "Religious reflexivity. Essays on attitudes to religious ideas and practice", *Social Anthropology*, vol. 10 (1): 1-10.

HOUSEMAN, Michael (2002), "Dissimulation and simulation as forms of religious reflexivity", *Social Anthropology*, vol. 10 (1): 77-90.

HUSAIN, Fatima-O'BRIEN, Margaret (2000), "Muslim communities in Europe: reconstruction and transformation", *Current Sociology*, vol. 48 (4): 1-13.

JONES, Linda G. (2007), "Witnesses of God: exhortatory preachers in medieval al-Andalus and the Maghreb", *Al-Qantara*, vol. XXVIII (1): 73-100.

JONKER, Gerdien (2000), "Islamic television 'made in Berlin'", en Felice Dassetto (dir.), *Paroles d'islam. Individus, sociétés et discours dans l'islam européen contemporain*. Paris: Maisonneuve&Larose-European Science Foundation, pp. 267-280.

JONKER, Gerdien (2003), "Islamic knowledge through a woman's lens: education, power and belief". *Social Compass*, vol. 50, n° 1: 35-46.

JORDÁN, Javier-HORSBURGH, Nicola (2006), "Spain and Islamist Terrorism: Analysis of the Threat and Response 1995-2005", *Mediterranean Politics*, Vol. 11, núm. 2: 209-229.

KEPEL, Gilles (1985), "La leçon de Jeque Fayçal. Les enjeux d'un discours islamiste dans l'immigration musulmane en France", *Esprit*, n° 102, pp. 186-196.

KHEDIMELLAH, Moussa (2001), "Jeunes prédicateurs du mouvement Tabligh", *Socio-Anthropologie*, núm. 10: KOENIG, Matthias (2008), "Vitalité religieuse et mécanisme de sécularisation institutionnelle en Europe", *Social Compass*, vol. 55(2): 217-229.

LACROIX, Stéphane (2009), "Muhammad Nasir al-Din al-Albani's Contribution to contemporary Salafism", en Roel Meijer (ed.), *Global Salafism: Islam's new religious movement*. Londres: Hurst, pp. 127-145.

LAHIRE, Bernard (1999), "Champ, hors-champ, contrechamp", en Bernard Lahire (ed.), *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu. Dettes et critiques*. Paris: La Découverte, pp. 23-57.

LANDMAN, Nico (2005), "Qui controla els imams als Països Baixos? Debats públics, polítiques governamentals i reclamacions dels musulmans", en G. Aubarell-J. Moreras (2005), *Imams d'Europa. Les expressions de l'autoritat religiosa islàmica*. Barcelona: Institut Europeu de la Mediterrània, pp. 110-123.

LUCKMANN, Thomas (2003), "Moralizing sermons. Then and now", en Richard K. Fenn (ed.), *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Oxford: Blackwell Publishing, pp. 388-403.

LUCKMANN, Thomas (2008), "Reflexiones sobre religión y moralidad", en Eduardo Bericat (coord.), *El fenómeno religioso. Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas*. Sevilla:

Centro de Estudios Andaluces-Consejería de la Presidencia de la Junta de Andalucía, pp. 15-25.

MAKDISI, George (1977), "Interaction between Islam and the West", en G. Makdisi-D. Sourdel-J. Sourdel-Thomime (eds.), *L'enseignement en Islam et en Occident au Moyen-Âge*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, pp. 287-309.

MANDAVILLE, Peter (2000), "Information technology and the changing boundaries in European Islam", en F. Dassetto (ed.), *Paroles d'Islam. Individus, sociétés et discours dans l'Islam européen contemporain*. Paris : Maisonneuve & Larose, pp. 281-297.

MANDAVILLE, Peter (2007), "Globalization and the politics of religious knowledge. Pluralizing authority in the Muslim world", *Theory, Culture and Society*, vol. 24(2): 101-115.

MANDEL, Ruth (1996), "A place of their own: contesting spaces and defining places in Berlin's migrant community", en Barbara D. Metcalf (ed.), *Making Muslim space in North America and Europe*. Berkeley: University of California Press, pp. 147-166.

MANTECÓN, Joaquín (2008), "La asistencia religiosa en España", *Anuario de Derecho Estadístico del Estado*, vol. XXIV: 451-469.

MARTÍN CRIADO, Enrique (2008), "El concepto de campo como herramienta metodológica", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, nº 123: 11-33.

MASUD, Muhammad K. (1990), "The obligation to migrate: the doctrine of *hijra* in Islamic law", en Dale F. Eickelman-James Piscatori (eds.), *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration. and the Religious Imagination*. Berkeley: University of California Press, pp. 77-95.

MASUD, Muhammad K. (2002), "Islamic law and Muslim minorities". *ISIM Newsletter*, nº 11, p. 17.

MASUD, Muhammad K.-MESSICK, Brinkley-POWERS, David S. (1996), "Muftis, fatwas and Islamic legal interpretation", en M. H. Masud-B. Messick-D. S. Powers (eds.), *Islamic legal interpretation. Muftis and their fatwas*. Cambridge: Harvard University Press, pp. 3-32.

MATEO, Josep Lluís (2009), "'Demonstrating Islam': the Conflict of Text and the Mudawwana Reform in Morocco", *The Muslim World*, vol. 99 (1): 134-154.

MAYEUR-JAOUEN, Catherine (2000), "Tombeau, mosquée et zawiya: la polarité des lieux saints musulmans", en André Vauchez (dir.), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*. Roma: École Française de Rome, pp. 133-147.

McLOUGHLIN, Seán (2005), "Mosques and the public space: conflict and cooperation in Bradford", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Vol. 31(6): 1045-1066.

MOGHADAM, Valentine (2008), "Desengaños y expectativas del feminismo islámico", en VV.AA., *La emergencia del feminismo islámico*. Barcelona: Oozebap, pp.135-158.

MORERAS, Jordi (1999b), "'Tan sols un cas aïllat...'. Reflexions entorn a la desescolarització de tres nenes marroquines a Girona", *Via Fora*, nº 61: 236-240.

MORERAS, Jordi (2002a), "Nuevas voces y nuevas vías para el islam europeo". Prólogo de la obra de Tariq Ramadan, *Ser un musulman europeo*. Barcelona: Bellaterra, pp. 13-37.

MORERAS, Jordi (2002b), "Lógicas divergentes. Configuración comunitaria e integración social de los colectivos musulmanes en Cataluña", en Javier de Lucas-Francisco Torres (eds.), *Inmigrantes: ¿cómo los tenemos? Algunos desafíos y (malas) respuestas*. Madrid: Talasa, pp. 196-217.

MORERAS, Jordi (2002c), "Islam y ámbito político local: una lectura desde la antropología política", en F.J. García Castaño-C. Muriel (eds.), *La inmigración en España. Contextos y alternativas (Actas del 3er. Congreso de Inmigración en España)*, Granada: Universidad de Granada-Laboratorio de Estudios Interculturales.

MORERAS, Jordi (2002d), "Limits and contradictions in the legal recognition of Muslims in Spain", en W. Shadi-P.S. Von Koningsveld (eds.), *Religious Freedom and the Neutrality of the State: The Position of Islam in the European Union*. Leiden: Peeters, pp. 52-64.

MORERAS, Jordi (2004), "Predicar en tierra ajena. Los roles asumidos por los imames en contexto migratorio", en J.M. Palaudàrias-C. Serra (comp.), *Actas del 4º Congreso sobre la Inmigración en España. Ciudadanía y participación*. Girona, pp. 1-17.

MORERAS, Jordi (2005), "Sermons en la diàspora. La definició del perfil dels imams a Espanya i Catalunya", en G. Aubarell-J. Moreras (eds.), *Imams d'Europa. Les expressions de l'autoritat religiosa islàmica*. Barcelona: Institut Europeu de la Mediterrània, pp. 124-149.

MOUSSAOUI, Abderrahmane (1998), "La mosquée en Algérie: religion, politique et ordres urbains", en Jocelyne Dakhli (ed.), *Urbanité arabe. Hommage à Bernard Lepetit*. Arles: Éditions Actes Sud, pp. 257-295.

NOMANI, Asra Q. (2008), "Rebelde en la mezquita", en AA.VV., *La emergencia del feminismo islámico. Selección de ponencias del Primer y Segundo Congreso Internacional de Feminismo Islámico*. Barcelona: Oozebap, pp. 75-84.

OROVIO, Ignacio (2006), "Imames moderados velarán en prisión para que los islamistas no se radicalicen", *La Vanguardia*, 31 de julio de 2006.

PARSONS, Talcott (1966), "A revised analytical approach to the theory of social stratification", en R. Bendix-S. M. Lipset (eds), *Class, status, and power: social stratification in comparative perspective*. Londres: Routledge & Kegan Paul, pp. 104-146.

PEDERSEN, Johannes (1978), "Khatib", *Encyclopedia of Islam*. Leiden: E.J.Brill, vol. 4, pp. 1109-1111.

PEDERSEN, Johannes (1993), "Minbar", *Encyclopedia of Islam*. Leiden: E.J.Brill, vol. 7, pp. 74-77.

PONCE SOLÉ, Juli (2003), "Inmigración, religión y Derecho urbanístico", en *Cuadernos de Derecho Local*, nº 3: 56-71.

PONCE SOLÉ, Juli (2005), "L'urbanisme en les societats pluriculturals. La gestió de la diversitat religiosa", en Maria Jesús Larios-Mònica Nadal (dirs.) *La immigració a Catalunya avui. Anuari 2004*, Barcelona: Fundació Jaume Bofill-Editorial Mediterrània, pp. 103-127.

PRADO, Abdennur (2005), "Polémica sobre el imamat femenino", en <http://abdennurprado.wordpress.com/2005/05/02/polemica-sobre-el-imamato-femenino/> (consulta: 16-4-09).

RAMÍREZ NAVALÓN, Rosa María (1994), "Los ministros de culto", en Jaime Bonet (et al.), *Acuerdos del Estado español con los judíos, musulmanes y protestantes*. Salamanca: Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, p. 135-158.

REDA, Nevin (2005), "What Would the Prophet Do? The Islamic Basis for Female-Led Prayer", en <http://www.muslimwakeup.com/main/archives/2005/03/02706print.php> (consulta: 16-4-09).

REEBER, Michel (1997), "La formation d'imam dans la Risala d'Ibn Abi Zayd al-Qayrawani", a *Revue de Droit Canonique*, 1997, tomo 47/2, pp. 329-338.

REEBER, Michel (2000), "Les khutbas de la diaspora: enquête sur les tendances de la prédication islamique dans les mosquées en France et dans plusieurs pays d'Europe occidentale", en Felice Dassetto (dir.), *Paroles d'Islam. Individus, sociétés et discours dans l'Islam européen contemporain*. Paris: Maisonneuve&Larose-European Science Foundation, pp.185-203.

RIIS, Ole (1999), "Modes of Religious Pluralism under Conditions of Globalisation", *International Journal on Multicultural Societies*, vol. 1, nº 1: 20-34.

ROSON, Javier-TARRÉS, Sol-MORERAS, Jordi (2009), "Islamic Religious Education in Spain", en A. Alvarez Veinguer, G. Dietz, D.-P. Jozsa-T. Knauth (eds.), *Islam in Education in European countries - Pedagogical Concepts and Empirical Findings*, Münster, New York:

Waxmann, pp. 178-202.

SAINT-BLANCAT, Chantal (2001), "Globalisation, réseaux et diasporas dans le champ religieux", en J.-P. Bastian-F. Champion- K. Rousselet (dirs.) *La globalisation du religieux*, Paris: L'Harmattan, pp. 75-86.

SAINT-BLANCAT, Chantal (2004), "La transmission de l'Islam auprès des nouvelles générations de la diaspora", *Social Compass*, vol. 51(2): 235-247.

SALVATORE, Armando (2004), "Making public space: opportunities and limits of collective action among Muslims in Europe", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 30(5): 1013-1031.

SHADID, Wasif A.R.- KONINGSVELD, Peter S. van (1996), "Loyalty to a non-Muslim government: an analysis of Islamic normative discussions and of the views of some contemporary Islamicists", en W.A. Shadid-P.S. van Koningsveld (eds.), *Political participation and identities of muslims in non-muslim states*. Kok Pharos: Kampen, pp. 84-114.

SHAKIR, Imam Zaid (2005), "An Examination of the Issue of Female Prayer Leadership", en <http://www.lamppostproductions.com/files/articles/female%20imam-3.pdf> (consulta: 16-4-09).

SIVAN, Emmanuel (1995), "The Enclave Culture", en Martin E. Marty-R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalisms comprehended*. Chicago: University of Chicago Press, pp. 11-68.

STEHLI, Ralph (1998), "L'imamat des cinq prières selon Chafi'i et Ibn Qudama", en Franck Frégosi (dir.), *La formation des cadres religieux musulmans en France. Approches socio-juridiques*. Paris: L'Harmattan, pp. 25-34.

TYAN, Émile (1960), "Adl", *Encyclopedia of Islam*. Leiden: E.J.Brill, vol. 1, pp. 215-216.

VAJDA, Georges (1978), "Idjaza", *Encyclopedia of Islam*. Leiden: E.J.Brill, vol. 4, pp. 1020-1021.

VAN BRUINESSEN, Martin (2002), "Foreword", a Farish A. Noor, *New voices of islam*. Leiden: ISIM.

VIGUERA, María J. (1994), "Los predicadores de la corte", en Manuela Marín-Mercedes García Arenal (coords.), *Saber religioso y poder político en el islam*. Actas del Simposio Internacional (Granada, 15-18 de octubre de 1991). Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional, pp. 319-332.

WEIBEL, Nadine (1998), "L'encadrement religieux au féminin", en Franck Frégosi (ed.), *La formation des cadres religieux musulmans en France. Approches socio-juridiques*. Paris: L'Harmattan, pp. 91-100.

WENSINCK, Arent Jan (1986), "Khutba", *Encyclopedia of Islam*. Leiden: E.J.Brill, vol. 5, pp. 74-75.

WIKTOROWICZ, Quintan (2005), "The salafi movement. Violence and the fragmentation of community", en Miriam Cooke-Bruce B. Lawrence (eds.), *Muslim networks: from hayy to hip-hop*. Chapple Hill-Londres: University of North Carolina Press, pp. 208-233.

WIKTOTOWICZ, Quintan (2006), "Anatomy of the Salafi Movement", *Studies in Conflict and Terrorism*, vol. 29 (3): 207-239.

WYVEKENS, Anne (dir.) (2006), "La gestion locale de l'islam", *Les Cahiers de la Sécurité*, n° 62.

YAHYA, Ali (2005), "¿Qué hizo el Profeta? Una evaluación de las "bases islámicas" de la oración

liderada por una mujer", en <http://www.islammexico.net/Salat.htm> (traducido de la web [www.troid.com](http://www.troid.com)) (consulta 16-4-09).

ZEGHAL, Malika (2008), "Réformismes, Islamismes et Libéralismes religieux", en *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée* (número especial: "Intellectuels de l'islam contemporain. Nouvelles générations, nouveaux débats"), n° 123: 17-34.

ZOLBERG, Aristide R.-WOON, Long L. (1999), "Islam et espagnol: l'intégration culturelle en Europe et aux États-Unis", en CONSEJO DE EUROPA, *La religion et l'intégration des immigrés*. Estrasburgo: Direction des affaires sociales et économiques – Relations intercommunautaires, pp. 29-59.

#### **d. Ponencias**

AMIR-MOAZAMI, Schirin (2005), "Knowledge, empowerment and institutionalised forms of authority among young Muslim women in France and Germany". Ponencia presentada en el seminario "Muslim religious authority in Europe" (Leiden, International Institute for the Study of Islam in the Modern World, 31 de septiembre-1 de octubre de 2005).

ASTOR, Avraham (2008), "Explaining mosque conflict in Spain: a multi-layered approach". Ponencia presentada en el Primer ISA Forum de Sociología (International Sociological Association). (Barcelona, 5-8 de septiembre de 2008).

CAEIRO, Alexandre (2003a), "The European Council of Fatwa and Research". Ponencia presentada en el Seminario "The Production of Islamic Knowledge in Western Europe" (Florència-Montecatini Terme, 19-23 Març 2003), organizada por el Programa Mediterraneo del Robert Schuman Centre for Advanced Studies at the European University Institute.

HERVIEU-LÉGER, Danièle (2002), "Les tendances du religieux en Europe" en Rapport du Commissariat Général du Plan, *Croyances religieuses, morales et éthiques dans le processus de construction européenne*. Paris: La Documentation Française.

JONES, Linda G. (2005), "The boundaries of sin and communal identity: Muslim and Christian preaching and the transmission of cultural identity in Medieval Iberia and the Maghreb", en Ferran Izquierdo- Thierry Desrués (coords.) *Actas del Primer congreso del Foro de Investigadores sobre el Mundo Árabe y Musulmán (FIMAM)* (Bellaterra-Barcelona 17-19 de marzo de 2005), [www.fimam.org](http://www.fimam.org) (consulta: 21-2-2007).

KONINGSVELD, Peter S. van (2001), *The significance of fatwas for Muslims in Europe*. ISIM Lecture, Utrecht.

LAMBEK, Michael (1990), "Certain knowledge, contestable authority: power and practice on the Islamic periphery". *American Ethnologist*, vol. 17, n° 1, pp. 23-40.

NIELSEN, Jorgen S. (2005), "Who is interested in European imams and why?". Ponencia presentada en el seminario "Islam at the Universities of Europe: Religious education and education about religion", celebrado en la Universidad de Copenhagen (8 de noviembre de 2005).

SAYAD, Abdelmalek (1985), "Islam et immigration en France: les effets de l'immigration sur l'islam", en *Pluralismo culturale religioso e coesione sociale*. Convegno Centri Studi Scalabrini d'Europa (CSERPE) (Ginebra, 14-18 de junio de 1985).

TEZCAN, Levent (2005), "Administrated religion in Germany? Official and alternative priests of moral health". Ponencia presentada en el seminario "Muslim religious authority in Europe" (Leiden, International Institute for the Study of Islam in the Modern World, 31 de septiembre-1 de octubre de 2005).

VAN BRUINESSEN, Martin (2003), "Making and Unmaking Muslim Religious Authority in Western Europe". Ponencia presentada en el Seminario "The Production of Islamic Knowledge in Western Europe" (Florença-Montecatini Terme, 19-23 Marzo 2003), organizada por el Programa Mediterrani del Robert Schuman Centre for Advanced Studies at the European University Institute.

WEIBEL, Nadine (2001), "De l'autorité du père à celle de Dieu ou comment les 'musulmanes actives' d'Europe se réapproprient l'autorité religieuse". Ponencia presentada en el coloquio anual de l'Association Française des Sciences Sociales des Religions "Les transformations de l'autorité religieuse" (Paris, ISESCO, 5-6 febrer 2001).

## e. Informes

HUSSON, Jean-François (2007), *La formation des imams en Europe. Etat des lieux. Une synthèse actualisée sur la formation des imams en Belgique et en Europe*. Bruselas: Fondation Roy Baudoin.

IBÁÑEZ, Eduard (2005), *L'assistència religiosa i la llibertat de culte en les presons de Catalunya*. Barcelona: Justícia i Pau.

JOHANSEN, Birgitte Schepelern (2006), *Islam at the European Universities* (Research Priority Area "Religion in the 21st Century") University of Copenhagen.

KANMAZ, Meryem-EL BATTIUI, Mohammed-NAHAVANDI, Firouzeh (2004), *Mosquées, imams et professeurs de religion islamique en Belgique*. Bruselas: Fondation Roy Baudoin.

MORERAS, Jordi (2006b), *Imams de Catalunya. Figures d'una autoritat religiosa en (re)construcció*. Barcelona: Fundació Jaume Bofill (informe de investigación no publicado).

MORERAS, Jordi (2008), *Una mesquita al barri. Conflicte, espai públic i integració urbana dels oratoris musulmans a Catalunya*. Barcelona: Fundació Jaume Bofill.

OBSERVATORIO ANDALUSÍ-UCIDE (2008), *Estudio demográfico de la población musulmana. Explotación estadística del censo de ciudadanos musulmanes en España referido a fecha 31 de diciembre de 2007*. Madrid, Unión de Comunidades Islámicas de España.

SOLE, Carlota (coord.)(1993), *Estudi de la realitat de les minories ètniques al districte de Ciutat Vella*. Barcelona (inédito).

ZAPATA, Ricard-DE WITTE, Nyle (2007), "Spanish report on migration and multiculturalism discourses". Informe para el proyecto "A European Approach to Multicultural Citizenship. Legal Political and Educational Challenges" EMILIE (Abril 2007).

## f. Tesis doctorales y memorias DEA

FALANGA, Olivier- TEMIN, Isabelle (1990), *Espace urbain et implantation d'une mosquée en France: le cas de Marseille*. Aix-en-Provence: Institut d'Etudes Politiques, Memoria DEA.

MARIANI, Ermete (2001), *Islam et globalisation : Médiation, Mobilité et Religion. L'exemple de Yussef al-Qardawi*. Paris: Institut d'Etudes Politiques. Memoria DEA : Analyse comparative des aires politiques, spécialisation Monde musulman (director: Gilles Kepel). 89 p.

TARRÉS, Sol (2004), *Inmigranyes extranjeros asentados en Andalucía. Estrategias adaptativas de la comunidad magrebí de Sevilla*. Tesis doctoral presentada en la Universidad de Sevilla (director: Salvador Rodríguez Becerra).

WISE, Lindsay (2003), *"Words from the Heart". New forms of Islamic preaching in Egypt*. Tesis presentada en el St. Anthony's College de la Universidad de Oxford (director: Walter Armbrust).



